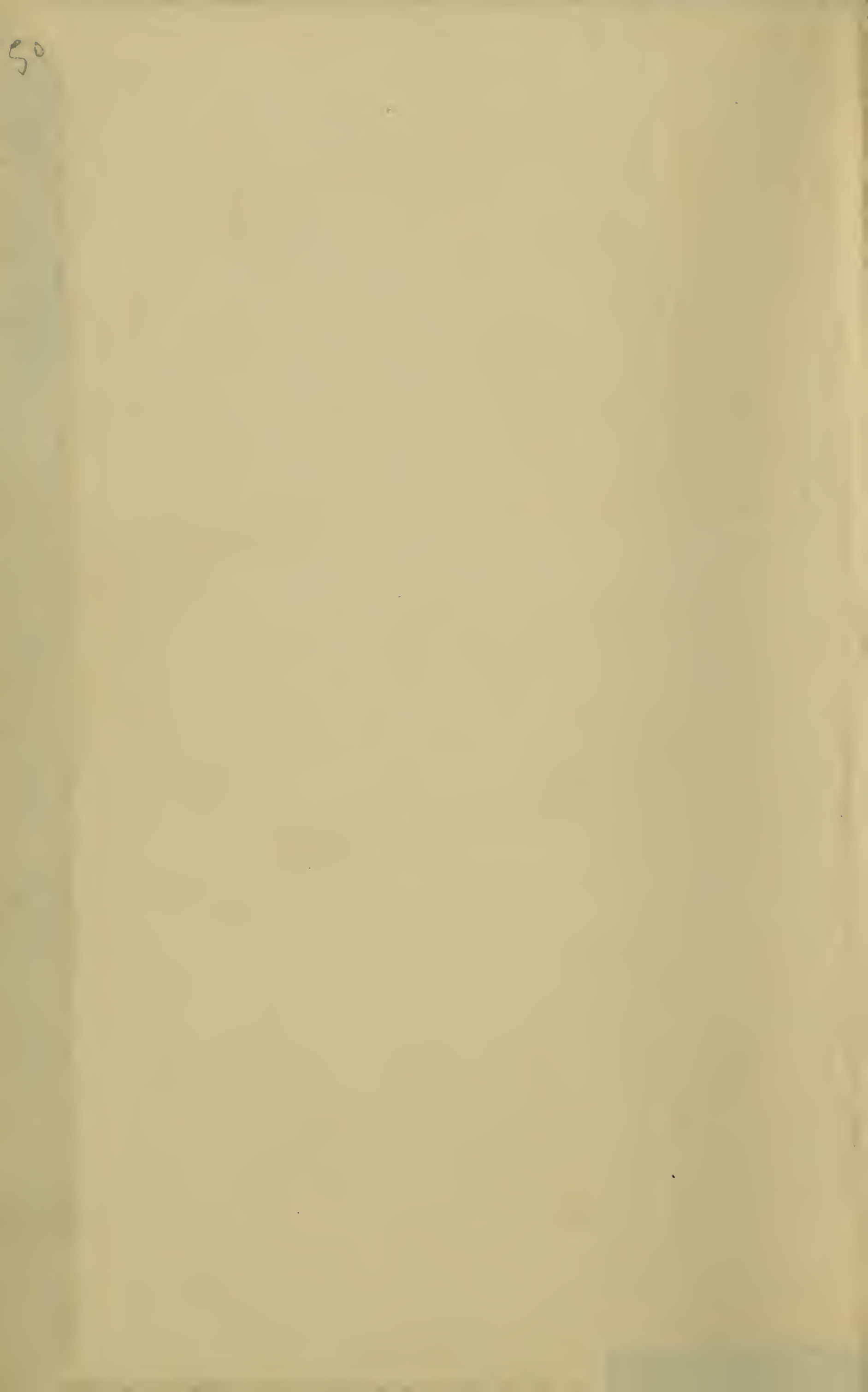




SCOT ÉRIGÈNE

ET

LA PHILOSOPHIE SCHOLASTIQUE

PARIS. — IMPRIMERIE F. PICHON, 14, RUE CUJAS

SCOT ÉRIGÈNE

ET

LA PHILOSOPHIE SCHOLASTIQUE

PAR

M. SAINT-RENÉ TAILLANDIER

DE L'ACADÉMIE FRANÇAISE



PARIS

ANCIENNE LIBRAIRIE Vve JOUBERT

F. PICHON, LIBRAIRE-ÉDITEUR

14, RUE CUJAS, 14

SCOT ÉRIGÈNE.

PREMIÈRE PARTIE.

CHAPITRE PREMIER.

SITUATION INTELLECTUELLE DE LA CHRÉTIENTÉ AU NEUVIÈME SIÈCLE.

A l'époque où parurent les premières tentatives de la philosophie scholastique, vers le commencement du neuvième siècle, deux éléments très-distincts avaient été déposés dans le monde par les deux grandes révolutions qui remplissent les siècles précédents, le christianisme et les invasions des barbares. La rencontre de ces deux éléments et leur union semble avoir constitué l'humanité moderne, et il n'est pas impossible que la gloire de la philosophie du moyen âge soit précisément d'avoir été le premier fruit, encore barbare et amer, mais le premier, le premier produit de ces fécondes semences.

Quels sont ces deux éléments? il est permis de les indiquer ainsi : c'étaient, d'un côté, les traditions de la science antique, acceptée, modifiée, transformée par le christianisme naissant et transmise par lui au monde nouveau; de l'autre, la nature inculte encore, mais si vivace, des peuples germaniques, les richesses particulières aux races jeunes, et surtout aux races

du nord, l'ardeur, l'énergie morale, maintes ressources cachées que le christianisme allait s'approprier, comme il s'était approprié toute une partie de la culture antique, afin d'élever son œuvre sur ce double fondement.

Le christianisme des premiers siècles, dans sa lutte avec l'antiquité, avait été obligé de la combattre avec ses propres armes, les lettres, la philosophie, l'éloquence. Ce n'est pas tout : au milieu des besoins religieux qui tourmentaient le monde, c'étaient toutes les âmes d'élite qui, en Grèce et à Rome, allaient chercher dans la religion nouvelle la satisfaction de leurs désirs et l'apaisement de leurs inquiétudes, et S. Basile, S. Jérôme, S. Augustin, en se convertissant à la foi chrétienne, lui apportaient ainsi leur science et leur amour passionné des lettres. De ces deux causes, le besoin de combattre l'antiquité avec ses propres armes, et les séductions divines du christianisme, qui attiraient les plus beaux génies, les plus grands esprits de Rome et d'Athènes, il est résulté que l'influence des lettres grecques et latines n'a pas tout à coup disparu, qu'elle a survécu longtemps à la défaite du paganisme, et qu'une grande part de la culture antique, transformée seulement et souvent vivifiée par l'esprit nouveau, fut perpétuée ainsi dans le monde chrétien. Il y a plus encore : ce n'est pas seulement l'antiquité, ce sera un développement d'idées plus récent, ce seront les idées d'Alexandrie

dont s'empareront les apologistes de la religion chrétienne; et de la même manière que S. Jean Chrysostôme, S. Basile, S. Jérôme, S. Augustin, ont introduit au sein du christianisme l'empire d'Athènes et de Rome, renouvelé et purifié, S. Clément, S. Justin, Origène, S. Grégoire de Nysse, S. Ambroise, subiront l'influence d'Alexandrie, et s'efforceront de la détruire en se l'appropriant.

Cette direction se continue jusqu'aux barbares, jusqu'à l'apparition de ces races nouvelles, qui apportent au monde naissant un élément rude encore, et qui ne sera pas stérile. Il faut prendre garde, je le sais, d'exagérer l'importance de ces dispositions fécondes apportées par les hommes du Nord. Les écrivains de l'Allemagne, qui portent volontiers dans la science et dans leurs théories un patriotisme jaloux, font souvent une part bien large à ces influences de leur race, et il y a mainte philosophie de l'histoire qui, attribuant aux nations septentrionales tout ce qu'elle retranche au christianisme, donne fièrement le nom de germanique à cette époque, qui est chrétienne avant toute chose. Mais, sans s'associer à ces prétentions superbes, il faut reconnaître ce qui est dû à ces peuples nouveaux, ce qui leur appartient légitimement. Ne serait-ce pas cet amour plus profond, ce sentiment plus religieux de l'inconnu, de l'idéal; ces dispositions spiritualistes, que l'on ne conteste pas aux peuples du Nord, et qui, au milieu

même de leur vie barbare et de leurs courses guerrières, se déclaraient déjà dans leurs chants, dans leurs traditions, dans leurs théogonies? Ne pourrait-on pas ajouter encore une inclination naturelle à rassembler des idées autour d'un principe, et, si cela peut se dire, je ne sais quel instinct des systèmes? Ce qui est certain, c'est que ce fut après l'introduction des peuples germaniques au sein de la civilisation chrétienne, qu'on vit apparaître pour la première fois dans la théologie des tentatives semblables. Il est vrai que tout était préparé pour cela, et si c'était là en effet une des qualités de leur génie, ils arrivèrent très à propos pour la développer. Pendant les cinq premiers siècles, l'Église est surtout occupée à établir, à défendre, à expliquer des points particuliers de la doctrine du Christ; chaque hérésie est l'occasion d'une lutte et d'une discussion sur quelque dogme, et ce dogme contenu, obscurément quelquefois, dans l'enseignement de l'Évangile et dans la conscience du monde chrétien, est dégagé désormais et mis en pleine lumière. Voilà l'œuvre de la primitive Église. Tous les points de la doctrine chrétienne une fois établis fortement, on pouvait s'appliquer à porter plus haut la science théologique, à chercher la raison métaphysique des symboles, à élever peu à peu la construction tout entière, l'édifice, la somme du christianisme. Or, précisément après la première tâche de l'Église, et avant qu'elle eût commencé la seconde, le monde

germanique entra à grands flots dans la civilisation européenne, et s'il n'apporta pas ce besoin d'une philosophie chrétienne, qui se serait assurément manifesté sans lui, on ne peut nier du moins que ses instincts profonds, ses fortes inclinations spiritualistes, n'aient hâté ce développement et ne l'aient servi avec énergie.

Jean Scot Érigène est le premier et le plus éclatant témoignage de cette double influence, et si les réflexions qui précèdent sont vraies, c'est lui surtout qui les confirme. Parmi les causes qui suscitèrent cet éminent esprit, il faut faire la part de la culture antique, transmise au monde nouveau à travers les premiers siècles de l'Église, et celle de ces dispositions fécondes propres aux nations germaniques. Son originalité et sa grandeur est d'unir pour la première fois ces deux directions. Homme du Nord, fils de cette forte race bretonne d'Irlande et d'Angleterre, qui servit si énergiquement la religion du Christ, il s'est initié à la science de l'antiquité; par les pères alexandrins, par S. Denys l'Aréopagite, par le moine Maxime, il se rattache à l'esprit ancien qu'adopta le monde nouveau, et en même temps il appartient à cette grave famille germanique, représentée par Éginhard, Alcuin et Bède le Vénérable. Pour tout dire, enfin, il apparaît après la première époque du christianisme, après l'époque romaine et antique, au moment où d'autres peuples apportent des besoins plus profonds, et profitant de cette position admirable,

il ouvre avec éclat cette époque nouvelle, cette science nouvelle, qui, sous le nom de scholastique, essayera d'accorder la raison avec la foi, et d'élever la philosophie de la révélation.

Il est donc nécessaire de revenir rapidement sur ces deux influences qu'il a subies, de connaître l'état de la science à l'époque où il a paru, de déterminer enfin les éléments dont il s'est emparé, et qui, ayant servi le développement de son génie, sont partout reconnaissables dans son œuvre.

Il y a entre l'époque romaine de l'Église et les commencements de la scholastique, dans ces années bouleversées par les invasions, un petit groupe d'hommes fidèles, studieux, qui sauvent pieusement quelques fragments de Platon, d'Aristote, de Porphyre, et lèguent ces rares et précieux débris aux siècles qui vont venir : ce sont, en Orient, Nemesius et Jean Philopon; en Occident, Marcianus Capella, Boëce et Cassiodore. Ce n'est pas de ces hommes que je veux parler, ils ont peu de rapports avec mon sujet; Scot Érigène, bien qu'il cite plusieurs fois le *magnifique* Boëce[1], peut se passer de ses secours et de ceux de Cassiodore; il sait le grec et il va chercher lui-même dans les siècles passés ce qui convient à son génie. Assurément Cassiodore et Boëce ont conservé au

1. *De divisione naturæ, ed. Schlüter. Monasterii Guestphalorum*, 1838, *lib. I*, 56, *p.* 58. — 63, *p.* 63.

monde nouveau maintes traditions de la littérature antique, et je ne nie point que Scot Érigène n'en ait profité: mais il a eu des initiateurs plus directs, savoir les pères Alexandrins, S. Denys l'Aréopagite et le moine Maxime.

C'est à Alexandrie que parurent les premiers essais d'une théologie spéculative. Le brillant développement des lettres, la continuelle présence d'une grande école philosophique, la nécessité de lutter contre les derniers sages, contre les derniers hiérophantes du paganisme, forçaient les défenseurs de la foi nouvelle d'opposer la science à la science; et la religion de Jésus, qui jusque-là s'enseignait aux simples et aux petits, aux malheureux, aux esclaves, au peuple, chercha là pour la première fois à mettre en lumière la philosophie sublime que contenaient ses dogmes. Qu'elle y parvînt dès le commencement, cela n'était pas possible; elle n'était pas assez libre dans ces études. Sans cesse préoccupés des doctrines de leurs adversaires, les docteurs chrétiens devaient s'en approprier quelques-unes et introduire dans leur enseignement plusieurs idées de cette philosophie antique, dont le prestige était encore si grand dans le monde. Voilà bien ce qui arriva; et c'est un curieux phénomène, trop peu remarqué peut-être, que cette action des deux religions l'une sur l'autre et le résultat qu'elle produisit. Il y eut entre elles de singuliers échanges. La philosophie alexandrine, par l'entraînement natu-

rel des idées et sans doute aussi sous les influences de la lutte, avait fini par répudier les principaux dogmes de ce paganisme qu'elle défendait avec tant d'éclat, la pluralité des dieux et l'éternité de la matière; de leur côté, les chrétiens d'Alexandrie empruntaient à leurs adversaires l'amour des allégories et une sorte de gnose supérieure, qui se cachait sous les symboles de la foi. C'était là assurément une tendance périlleuse; mais un des chefs de cette famille, S. Clément d'Alexandrie, avait rendu le péril moins grand, en établissant avec netteté certains principes qui empêchaient la pensée chrétienne, encore incertaine et chancelante, de s'aventurer trop tôt dans des chemins difficiles : il fallait remplir une condition première et indispensable avant d'atteindre cette connaissance supérieure, cette intelligence spéculative des dogmes, cette gnose dont il parle si souvent, il fallait croire et croire tout ce qu'enseignait l'Église. *Nisi credideritis, non intelligetis*, c'est en répétant avec force cette parole de l'apôtre, qu'il empêchait qu'une porte nouvelle ne fût ouverte aux imaginations désordonnées du gnosticisme; car cette foi qu'il exigeait, cette foi commune de l'Église s'était précisément arrêtée et formée dans la lutte contre les gnostiques. [1]

Toutefois, malgré cette direction prudente imprimée par S. Clément d'Alexandrie aux premiers essais

1. Gieseler, *Lehrbuch der Kirchengeschichte. Bonn*, 1827. *Erster Band, Seite* 232-234.

de la spéculation théologique, bien des idées singulières, bien des doctrines produites par l'influence néo-platonicienne, pénétraient dans ses écrits et dans ceux de ses successeurs. Origène surtout, esprit ardent, brillant, original, l'un des ancêtres de Jean Scot, l'un de ses maîtres, cité sans cesse par son disciple, et comme lui suspect longtemps à l'Église et bientôt condamné, Origène avait emprunté aux systèmes et aux religions antiques rassemblées à Alexandrie, plusieurs principes très-peu chrétiens. Il croyait à une sorte de révélation particulière aux initiés, à un enseignement secret et trop élevé pour la foule. Il introduisait dans les cieux chrétiens une hiérarchie étrangère, la hiérarchie Alexandrine; car ni le Fils ni le Saint-Esprit n'était égal au Père, et lorsqu'il déclare que ce Dieu supérieur à tous les esprits, ce Dieu véritable, ce Dieu premier né (*παντοκράτορ, ἀληθινὸς θεὸς, πρωτότοκος*) est plus digne de respect que le reste des dieux qui l'entourent, il est impossible de ne pas reconnaître le Dieu un des Alexandrins, au-dessous duquel se groupent les divinités inférieures[1]. Il admettait aussi une création éternelle au moment même où le paganisme abandonnait une doctrine assez semblable, l'éternité de la ma-

1. *ὁ πρωτότοκος πάσης κτίσεος, ἅτε προτος τῷ προς τὸς θεὸν εἶναι, σπάσας τῆς θέοτητος εἰς ἑαυτόν, εστι τιμιώτερος τοῖς λοιποῖς παρ᾽αὐτὸν θεοῖς κ. τ. λ.* (Origenes, *Comment. in Johannem*, édit. de la Rue, tome IV, p. 60.)

tière[1]. N'était-ce pas encore un souvenir de la subtilité Alexandrine, un besoin de transfigurer tout en symboles, en interprétations, qui lui faisaient chercher sans cesse un raffinement de doctrines spiritualisées, un idéalisme excessif? et n'est-ce pas ainsi que, voulant purifier le christianisme de tout ce qui lui semblait matériel et grossier, il voyait dans le corps du Christ, au lieu d'un corps humain, je ne sais quelle nature plus spirituelle et plus éthérée? A ces idées il en mêlait d'autres, qui lui étaient propres; il enseignait le retour de toutes les créatures dans l'état primitif qu'elles avaient perdu par le péché : il niait donc l'éternité des peines et abolissait l'enfer.

Les doctrines de ce brillant et audacieux esprit trouvèrent des adversaires déclarés et des partisans enthousiastes. Il avait été, pendant sa vie, violemment attaqué par les uns et défendu avec passion par les autres. Après sa mort, malgré la renommée suspecte de son nom, la direction d'idées qu'il avait ouverte se perpétua chez les esprits volontiers portés vers les théories aventureuses. Il se forma une grande école, dont il était le chef. En Grèce surtout, son influence devait être facilement acceptée; ces chrétiens, descendants de Platon, ces Grecs ingénieux devaient se plaire aux doctrines brillantes, aux étincelantes richesses de cette théologie; et c'est là en

1. Origenes, *de Princip.*, *III*, 5, 3.

effet le caractère de l'Église d'Orient, si on la compare à l'Église latine, bien plus ferme et bien plus sévère. Parmi les grands génies de la Grèce chrétienne, les plus orthodoxes, les plus vénérés, S. Athanase, S. Basile, S. Grégoire de Nazianze, proclament très-haut l'autorité d'Origène[1]; mais il faut surtout citer ce dernier et le frère de S. Basile, S. Grégoire de Nysse, qui tous deux ont été pour Jean Scot Érigène des maîtres si avidement, si fidèlement écoutés[2]. Je ne prétends pas faire connaître dans cette revue rapide l'éminent génie de l'évêque de Nazianze. Il siérait peu d'apprécier en quelques lignes le représentant le plus complet peut-être des qualités de l'Église grecque, celui qui a été nommé par excellence *le théologien*. Je rappellerai seulement que ce grand orateur était en même temps un métaphysicien profond et subtil, qu'il enchantait ses auditeurs non-seulement par le charme de sa parole, mais aussi par ces théories, auxquelles il les initiait, et que, païens et chrétiens, philosophes et humbles d'esprit, se pressaient pour entendre cet enseignement du christianisme tout éclairé de lueurs platoniciennes. Mais c'est surtout S. Grégoire de Nysse qui reproduit avec amour la

1. Gieseler, *Kirchengeschichte, S.* 363, 364.

2. Il semble, en quelques endroits, les prendre tous deux pour un même personnage : *Gregorius item Nyssenus, qui etiam Nazianzenus vocatur, prædicti Basilii germanus frater.* (*De divis. nat., lib. III*, 40, *p.* 297.)

théologie d'Origène, et lui donne un caractère nouveau; car il s'attache précisément aux subtilités, aux allégories, et il les développe encore; c'est un degré de plus, c'est un commentaire, c'est-à-dire un raffinement plus bizarre. Il conduit la doctrine de son maître jusqu'à ses dernières limites[1]. Une nouvelle école s'étant formée, tout à fait hostile aux partisans d'Origène, et qui s'appliquait surtout à réveiller le goût des études de philologie et d'histoire, Grégoire de Nysse prend la plume contre cette école, il veut démontrer l'insuffisance de ces études et la nécessité de l'interprétation allégorique[2]. Esprit enthousiaste et subtil, l'évêque de Nysse est le plus ardent disciple d'Origène et le plus Alexandrin des pères de l'Église.

L'Église latine, avant S. Augustin, qui lui donna tant de sévérité et de rigueur, subit aussi l'influence d'Origène; S. Ambroise est son disciple, et à ce titre il sera aussi un des maîtres de Jean Scot. Son Traité du Paradis, cité sans cesse par Jean Scot Érigène, est tout rempli de singularités alexandrines. Ce Paradis mystique sera, par exemple, comme chez son maître Origène, comme chez son disciple Jean Scot, l'état primitif de l'âme, et tout ce qui embellit ce Paradis dans le récit de la Genèse, arbres, fleurs, plantes,

1. Sur la théologie origéniste de S. Grégoire de Nysse, voyez JEAN DAILLE, *De pœnis et satisfactionibus humanis, lib. VII. Amst.*, 1649, *in*-4.°; *lib. IV, c. VII, p.* 368 *ss.*

2. GREGORIUS NYSSENUS, *Proœmium in Cant. cant.*

ce seront les vertus nourries et fécondées par le Christ, par cette source de vie qui arrose l'Éden[1]. S. Ambroise est de l'école allégorique contre l'école historique. C'est par S. Basile qu'il se rattache à la tradition d'Origène; mais il pousse bien plus loin que son ami le goût des interprétations symboliques; il suffit, pour apprécier la différence qui les sépare, de comparer l'*Hexaéméron* de l'évêque de Césarée avec celui qui fut imité par l'évêque de Milan. Chez S. Ambroise, les allégories sont surtout morales; mais déjà chez Origène et chez Grégoire de Nysse elles avaient servi à proclamer des spéculations très-hardies : que sera-ce donc, quand des exigences philosophiques se seront manifestées, et qu'on essayera de construire la métaphysique chrétienne? Suivons toujours cette famille de penseurs, à laquelle se rattacheront avec empressement les fondateurs de la philosophie scholastique.

Une réaction s'était faite dans l'Église d'Orient contre l'école d'Origène, elle eut pour chef S. Épiphane; mais il ne paraît pas qu'elle ait eu jamais une grande importance. En Occident, ces mouvements hasardeux de l'esprit philosophique, s'essayant avec audace sous le voile des symboles, furent arrêtés par S. Augustin, qui, d'une main ferme, maîtrisant la théologie, donna à l'Église latine ce caractère de sévérité, d'exactitude,

1. Ambrosii *Opera*, *tom. I*, *p.* 149. — Cf. Scot Erig. *De divis. nat.*, *lib. IV*, 16, *p.* 377 *et sq.*

de fermeté romaine, par où elle se distingue de sa sœur, tout éblouie de splendeurs orientales. Toutefois ces deux réactions n'empêchèrent pas qu'un siècle après une doctrine ne parût, qui, évidemment inspirée par le système de Proclus, fut comme le résumé, le produit dernier et complet de ces influences d'Alexandrie, les transporta sans résistance dans l'Église, et devint la source mystérieuse d'où sortit et où revint sans cesse s'alimenter tout le mysticisme du moyen âge. Je veux parler des ouvrages attribués à S. Denys l'Aréopagite.

Quel est ce Denys l'Aréopagite, ce fondateur inconnu de la théologie mystique? Dans cette scène sublime, où S. Paul harangua si éloquemment l'aréopage et lui révéla ce Dieu inconnu auquel Athènes avait consacré un autel, il convertit un de ces auditeurs nommé Denys.

« Paul étant donc au milieu de l'aréopage, leur dit: « Seigneurs athéniens, il me semble qu'en toutes « choses vous êtes religieux jusqu'à l'excès; car ayant « regardé, en passant, les statues de vos dieux, j'ai « trouvé même un autel sur lequel était écrit : *Au « Dieu inconnu.* C'est donc ce Dieu que vous adorez « sans le connaître, que je vous annonce.... »

« Mais lorsqu'ils entendirent parler de la résurrec« tion des morts, quelques-uns s'en moquèrent et les « autres dirent : « Nous vous entendrons une autre « fois sur ce point. » Ainsi Paul sortit de l'assemblée.

« Quelques-uns néanmoins se joignirent à lui et

« embrassèrent la foi, entre lesquels fut Denys, séna-
« teur de l'aréopage.... »

Voilà ce qui est raconté au chapitre XVII des Actes des apôtres[1]. Denys de Corinthe, cité par Eusèbe, ajoute qu'il a été évêque d'Athènes[2]; et enfin Aristide, dans son *Apologie*, nous apprend que c'était un homme d'une admirable ferveur, et qu'il est mort de la glorieuse mort des martyrs. Sa conversion, son épiscopat, son martyre, voilà tout ce que nous savons de lui; il n'est question d'aucun écrit, d'aucun ouvrage. Longtemps après, au sixième siècle, en 531, on voit les ouvrages de S. Denys l'Aréopagite tout à coup cités pour la première fois dans une lettre de l'évêque Isidore de Maronia, laquelle raconte une conférence des séveriens et des catholiques, tenue à Constantinople par ordre de Justinien[3]. Dès ce moment les écrits de l'Aréopagite se répandent avec rapidité, et commencent à exercer une influence considérable.

Ces ouvrages appartiennent-ils réellement à S. Denys l'Aréopagite, au disciple de S. Paul, à l'évêque d'Athènes? ou bien sont-ils apocryphes? Ce n'est plus une question aujourd'hui. On a prouvé depuis longtemps que l'auteur connaissait tous les pères des premiers

1. *Actus apostolorum, c. XVII, v.* 16-34.

2. *Dionys. Corinth. apud Euseb. III,* 4 ; *IV,* 23.

3. *Collatio catholicorum cum severianis, apud Mansi, VIII, p.* 317.

siècles, et que son mysticisme s'appuyait en grande partie sur la philosophie de Plotin et de Proclus. Quel est donc l'auteur véritable de ces écrits[1]? C'est ce qu'on ignorera toujours, sans doute; et à quelle époque ont-ils été composés? Il n'est pas moins difficile de le dire, si l'on demande une date certaine. Il suffit de savoir qu'ils n'ont pu l'être avant la seconde moitié du cinquième siècle, avant Proclus,

---

1. On peut consulter sur cette question, parmi ceux qui défendent l'authenticité des écrits de l'Aréopagite : NATALIS ALEXANDRI, *Hist. eccl. sæc. I, p.* 223 *et ss.; Dissertatio de opp. Dionysii.* — Parmi les adversaires : DALLÆUS, *De scriptis quæ sub Dionys. Areop. et Ignat. nominibus circumferuntur.* Genève, 1666, in-4.° — LE NOURRY, *Apparatus ad biblioth. maxim. Patrum.* T. I.er, dissert. 10, p. 170. — OUDINUS, *Commentarius de script. eccles.* T. I.er, p. 1353. *Dissert. crit. de script. Dionys. pseud. Areop.* — ELLIES DU PIN, Biblioth. des auteurs eccl. T. I.er, p. 34. — FABRICIUS, *Bibliotheca græca.* T. VII, p. 7. — ENGELHARDT, *De Dionysio plotinizante.* Erlangen, 1820. — Idem, *De origine script. areopagiticorum.* Erlangen, 1822. — NEANDER, *Kirchengeschichte, Bd. IV, S.* 400 *und folg.* — GIESELER, *Kircheng., Bd. I, S.* 626 *und folg.* — On peut lire aussi l'ingénieux et paradoxal système de M. BAUMGARTEN-CRUSIUS, selon lequel il faudrait voir dans l'Aréopagite un païen initié aux mystères antiques, aux mystères de Bacchus et d'Éleusis, et qui veut, après sa conversion, transporter ces mystères dans le christianisme : BAUMGARTEN-CRUSIUS, *De Dionys. Areop.* Iéna, 1823. M. Engelhardt a traduit en allemand les œuvres de S. Denys l'Aréopagite, et il a joint à sa traduction plusieurs dissertations, dans l'une desquelles il a combattu l'opinion de M. Baumgarten-Crusius : *Die angeblichen Schriften des Areop. Dionys., übersetzt von Engelhardt. Sultzbach,* 1823, *zwei Bände.*

et que leur influence ne commence que dans la première moitié du quatrième. Voici les titres de ces ouvrages : *la Théologie mystique, la Hiérarchie céleste, la Hiérarchie ecclésiastique, le Traité des noms divins, la Théologie symbolique* et *les Hypotyposes.* De tous ces livres, les deux derniers seulement sont perdus.

Il est impossible de ne pas reconnaître dans l'auteur inconnu de ces ouvrages extraordinaires, un chrétien nourri de la philosophie d'Alexandrie, enthousiaste et jaloux de cette philosophie, et qui veut lui enlever son éclat, ses pompes, ses richesses, pour en faire hommage à sa foi. D'autres écrits théologiques, nés vers la même époque et marqués du même caractère alexandrin, doivent cette ressemblance à une cause toute différente. Le dialogue d'Ænée de Gaza, *Théophraste ou de l'immortalité des âmes et de la résurrection des corps*; et celui de Zacharie, *Ammonius, ou de la construction du monde, contre les philosophes,* appartiennent évidemment à la philosophie néo-platonicienne, qui, au cinquième siècle, abandonnée et mise en péril, tâche du moins de sauver, dans cette ruine imminente, tout ce qu'elle pourra faire accepter à la religion nouvelle[1]. Je vois tout autre chose dans la tentative de S. Denys. C'était l'époque où la primitive et sévère nudité du christianisme se parait d'ornements moins simples; comme

1. Guizot, Cours d'histoire moderne, histoire de la civilisation en France, 29.e leçon.

ces fidèles qui, à Antioche et à Constantinople, dans les églises d'Anastasie et de Sainte-Sophie, couvraient de richesses les sombres autels des premiers siècles, l'Aréopagite, avec une piété naïve et confiante, dérobe à Plotin, à Proclus surtout, ses sublimes contemplations, ses extases en face du Dieu incompréhensible, ses hiérarchies mystiques, et il en veut enrichir la théologie chrétienne.

L'idée principale de sa *Theologia mystica*, c'est l'union avec Dieu, qui joue un si grand rôle dans le système de Plotin, le retour vers l'unité, le retour de l'âme au sein du Créateur, où elle s'abîme. Dans le *De divinis nominibus*, l'Aréopagite rassemble tous les noms donnés à Dieu dans l'Écriture; il montre, sous chacun de ces noms, l'idée du Dieu qu'il proclame, du Dieu inintelligible, inaccessible, et en même temps il soutient qu'aucun de ces noms n'est applicable à Dieu; qu'ils sont tous insuffisants, incomplets; qu'il est impossible d'enfermer l'idée du Dieu infini dans une dénomination, si large et si grande qu'on l'imagine; par là il arrive à cette conclusion, que Dieu n'est rien, c'est-à-dire qu'il n'est rien de ce que disent les langues humaines, qu'il est supérieur aux définitions, quelles qu'elles soient, du langage et de la pensée, et que, toute affirmation étant impuissante à faire comprendre ce qu'il est, on ne peut le désigner qu'en niant ce qu'il n'est pas. C'est un brillant développement d'une pensée

de Proclus[1]. Si le *De divinis nominibus* s'occupe de Dieu dans ses rapports avec le monde, le *Traité des hypotyposes*, que nous n'avons plus, était consacré à étudier Dieu en lui-même; c'est ce que S. Denys nous apprend au troisième chapitre de la *Théologie mystique*. La *Théologie symbolique*, qui est aussi perdue, paraît avoir été un développement nouveau du système d'Origène, et l'auteur semble y avoir surtout démontré que tout ce qui, dans l'Écriture, est représenté d'une manière matérielle, humaine, doit être entendu en un sens supérieur et spirituel[2]. Dans les

1. „Il semble au premier coup d'œil que, l'affirmation étant une manière de parler plus expressive que la négation, il est peu conforme à la nature des choses de faire servir la forme de langage la moins relevée à l'expression de ce qu'il y a de plus haut, de plus saint et de plus vénérable. Mais qu'on y prenne garde. Pour tous les êtres finis, l'affirmation, sans doute, est le mode qui peint le mieux l'existence; mais pour les êtres que la pensée ne peut saisir, définir et comprendre, ce qu'on peut faire de plus convenable, c'est d'en écarter par la négation toute idée de limite, de coercition et d'impuissance.“ — Berger, Proclus, Exposition de sa doctrine. Paris, 1840, in-8.°, p. 18. — Voyez aussi, Dionysius *Areopag.*, *De cœlesti hierarchia, cap. I.* — Philon, *Liber de sacrificio Abelis et Caini :* „*Ne illa quidem quæ insunt hominibus, de Deo dicuntur proprie, sed per quemdam abusum nominum, quo infirmitati nostræ succuritur : quamobrem aufer* (*o anima!*) *quicquid est genitum mortale, mutabile, prophanam, quando de Deo incognito, incorruptibili, immutabili, sancto, soloque beato cogitas.* — S. Thomas, *Summ. I p., quæst. I, art.* 9.

2. Engelhardt, *Dogmengeschichte. Neustadt*, 1839. *Erster Bd.*, S. 366.

deux ouvrages, de la *Hiérarchie céleste* et de la *Hiérarchie ecclésiastique*, le souvenir du ciel mystique de Proclus est évident; et je crois y voir aussi, je le répète, le dessein caché de détruire le prestige que ces éblouissantes théories exerçaient encore sur les imaginations. En montrant que ces mystérieuses richesses, ces hiérarchies invisibles, appartenaient aussi à la théologie chrétienne, et qu'elles se reproduisaient dans la constitution temporelle de l'Église, l'Aréopagite voulait sans doute ruiner à jamais l'empire du néo-platonisme.

Cette intention méritait bien de sauver les écrits de l'Aréopagite et de leur assurer une grande et durable influence. D'ailleurs, l'auteur les avait mis sous la protection d'un nom révéré, sous la protection d'un des plus anciens évêques, d'un disciple de S. Paul. Grâce à cette pieuse fraude, ses doctrines acquirent en peu de temps une autorité immense. Commentées avec beaucoup d'enthousiasme, au septième siècle, par le moine Maxime le Confesseur[1], elles furent, au commencement du neuvième, introduites en Occident, en France surtout, où une erreur nouvelle sur l'auteur, une légende qui confondait le véritable S. Denys de l'Aréopage avec S. Denys, évêque de Paris, le fit accueillir avec plus d'empressement encore et

1. Voyez ses écrits, édition franç., Combéfisius. Paris, 1675, 2 vol. in-fol.

d'avidité[1]. C'est ainsi qu'elles arrivèrent jusqu'à Scot Érigène. Elles lui transmirent bien des principes, bien des idées d'Alexandrie, et, entrant par lui dans la philosophie du moyen âge, elles y dominèrent toute une famille d'esprits, tous les mystiques.

Telle fut la part de l'élément antique et néo-platonicien dans la formation de la philosophie scholastique: voyons ce qu'apportèrent les peuples barbares. Nous venons de nommer les hommes qui dans cette première direction furent les maîtres de Jean Scot, savoir : Origène, S. Grégoire de Nazianze, S. Grégoire de Nysse, S. Denys l'Aréopagite, Maxime le Confesseur; il faut maintenant, en face de ces maîtres, placer les représentants de l'esprit germanique, ceux qui donnèrent à Jean Scot des qualités nouvelles, l'énergie de la pensée, et, si cela peut se dire, l'instinct et l'amour des constructions philosophiques.

Cette terre d'Irlande où il devait naître, était devenue assez rapidement une terre savante et sainte; elle fut comme le berceau de cette science germanique dont je parle. Depuis S. Patrik, qui y avait porté le

---

1. Sur la légende de S. Denys l'Aréopagite, telle qu'elle s'était développée jusqu'à l'époque de Scot Érigène, voyez *Hilduini areopagitica*. Colon., 1563, in-8.°, et souvent réimprimé depuis. — *Acta sanctorum*. Octobre. Tome IV, p. 802 et ss. — SIRMOND, *Dissertatio in qua Dionys. Paris. et Dionys. Areop. discrimen ostenditur, opp.* Tome IV. p. 241.

christianisme et les lettres[1], les couvents avaient fidèlement, de siècle en siècle, accru ce dépôt précieux. Les rivalités qui divisaient le clergé romain d'Angleterre et le clergé breton d'Irlande[2], avaient entretenu dans la culture intellectuelle une ardeur féconde. L'Irlande, plus studieuse d'abord et plus réglée, l'emportait de beaucoup sur sa rivale, et attirait dans ses écoles tous les hommes avides de science[3]. Mais bientôt l'archevêque de Cantorbéry, Théodore, celui qui pacifia les deux Églises et soumit le clergé d'Irlande, longtemps rebelle, a l'autorité du Pape, releva en Angleterre les sciences théologiques et séculières, et leur imprima un noble élan. « Aujourd'hui encore, » dit Bède le Vénérable, « il reste quelques-uns de ses « disciples, et ils parlent le latin et le grec comme « leur langue maternelle. Jamais il n'y eut de temps « plus prospères que ceux-là, depuis que les Angles

---

1. *Acta sanctorum*, 17 mars.

2. Voyez Augustin Thierry, Histoire de la conquête de l'Angleterre par les Normands, tome I.er, p. 112.

3. *Multi nobilium simul et mediocrium de gente Anglorum relicta insula patria, vel divinæ lectionis vel continentioris vitæ gratia illo recesserant, et quidam quidem mox se monasticæ conversationi fideliter mancipaverunt, alii magis circumeundo per cellas magistrorum lectioni operam dare gaudebant: quos omnes Scoti libentissime suscipientes, victum eis quotidianum sine pretio, libros quoque ad discendum et magisterium gratuitum præbere curabant.* Bedæ, *Hist. eccl. gent. Angl., lib. III, c. XXVII.* — Cf. Gieseler, *Kirchengeschichte, Bd. I, S.* 688 *und folg.*

« se sont établis en Bretagne : gouvernés par des rois
« chrétiens et courageux, ils étaient la terreur de
« tous les barbares; les vœux de la nation entière
« étaient tournés vers ces joies du royaume céleste
« tout récemment révélées; et pour qui voulait s'in-
« struire dans les lettres sacrées, les maîtres ne
« manquaient pas.[1] »

Celui qui parlait ainsi des grands services rendus par l'archevêque Théodore, le pieux et studieux moine de Jarrow, Bède le Vénérable, allait, peu de temps après, devenir le maître de la science de son temps. Théologie, philosophie, grammaire, histoire, physique, arithmétique, astronomie, ses écrits embrassent tout. C'est par là peut-être qu'il est le premier dans cette famille d'esprits germaniques, et parmi ces ancêtres de Jean Scot, que je veux retrouver. Bède n'est pas un penseur original; il n'est ni un grand théologien, ni un grand philosophe; mais la science encyclopédique qu'il recherche, atteste cette vigueur d'esprit et cet instinct systématique, qui, en se développant, deviendront de plus en plus le caractère de la nouvelle époque de l'Église, et produiront tant de sommes théologiques.

Après Bède le Vénérable, c'est Alcuin qu'il faut nommer; esprit grave plutôt qu'élevé, actif plutôt

---

1. *Indicio est, quod usque hodie supersunt de eorum discipulis qui latinam græcamque linguam æque ut propriam, in qua nati sunt, norunt, etc.* Bedæ *Hist. eccl., lib. IV, c. II.*

que puissant, il supplée, comme Bède, à la supériorité de la pensée par son dévouement à la science. On sait quelle part il a prise à la restauration des lettres, accomplie par Charlemagne, et que rien d'important ne s'y est fait sans lui. Enfin, Charlemagne lui-même, ce Franc si pénétré de la civilisation antique et de l'esprit du christianisme; ce barbare qui écrivait une grammaire tudesque, et recueillait ses vieux chants nationaux en même temps qu'il s'occupait de théologie, et qu'il étudiait les lettres grecques et latines; Charlemagne n'est-il pas, dans l'histoire, l'éclatante personnification de ce double esprit germanique et romain, qui partout apparaît de plus en plus du huitième au neuvième siècle[1] ?

Voilà donc ces deux éléments tout à fait en présence, et il est impossible de nier l'un ou l'autre. Sans doute les dispositions nouvelles, particulières à la race germanique, sont jusqu'à présent moins visibles pour nous, et l'historien a quelque peine à les déterminer nettement; elles n'ont encore rien produit. En face des œuvres qui ont transmis à Jean Scot les traditions de l'antiquité, on ne peut montrer une série d'œuvres inspirées par l'esprit nouveau et où Jean Scot aurait puisé, comme il a puisé dans les écrits des pères Alexandrins. Pourquoi? par une raison bien simple:

1. Ampère, Histoire littéraire de la France avant le douzième siècle, tome III, chap. III, p. 39 et 40.

c'est que les maîtres germaniques de Scot Érigène avaient pour première mission de s'initier eux-mêmes à l'antique culture. Toutefois, n'en doutons pas, cette énergie, ces instincts idéalistes, toutes ces dispositions que j'ai signalées, existent dans le monde germanique, et elles se déclareront bientôt. Je ne saurais, il est vrai, citer un seul livre, une œuvre, où Jean Scot se les soit appropriées, mais elles étaient communes aux hommes de sa race; il ne les a prises nulle part, il les portait en lui, et c'est par lui qu'elles se sont manifestées, c'est par lui qu'elles ont produit un fruit distinct, une œuvre reconnaissable. Par lui ce qui n'existait qu'obscurément, s'est tout a coup révélé, et la société nouvelle a eu conscience de ses forces. Si l'on ne peut indiquer très-clairement, avant Jean Scot Érigène, cet élément que j'oppose à l'élément antique et qui fait le fond de la philosophie du moyen âge, c'est précisément parce que cet élément ne fut mis en pleine lumière que par ce grand esprit, et que c'est là sa gloire. Maintenant nous sommes arrivés; nous savons quels ont été ses maîtres dans les lettres antiques, nous avons soupçonné et c'est lui-même qui nous dira bientôt quelles ressources nouvelles il a ajoutées à ces précieux secours; nous savons quel était l'état de la science quand il a paru dans le monde, nous savons ce qui a précédé et préparé le vigoureux développement de son génie : c'est de lui seul désormais qu'il faut nous occuper.

CHAPITRE II.

§. 1.er

SCOT ÉRIGÈNE. — SA VIE.

L'on n'a que très-peu de renseignements sur la vie de Scot Érigène, et ces renseignements indécis, qui sur bien des points se contredisent, loin d'éclairer sa douteuse histoire, ne font que l'obscurcir encore. Il semble que le caractère singulier de sa doctrine, si éclatante au milieu des ténèbres, se reproduise dans la personne et la vie de son auteur. Il brille à Paris, à la Cour de Charles le Chauve, il occupe longtemps l'attention par ses écrits et son enseignement; mais cette même obscurité, d'où sortit tout à coup son système, couvre à la fois son berceau et sa tombe.

Trois points ont été surtout débattus entre les historiens : où est-il né? y a-t-il un autre Jean Scot, ou est-ce lui qui est désigné par d'anciens témoignages comme disciple de Bède le Vénérable et compagnon d'Alcuin? a-t-il été martyr?

I. Il est certain que Scot Érigène est né dans une des îles britanniques; mais dans laquelle? c'est là que le débat commence: les trois provinces se le disputent.

Si l'on remonte aux premiers historiens qui aient prononcé le nom de Jean Scot, aux premiers documents où il soit désigné, on le voit, dès ces commencements, appelé Écossais par les uns, Irlandais par

les autres. Cette contradiction se retrouve dans son nom même. Ces deux mots, *Scotus*, *Erigena*, indiquant chacun une patrie différente, et qui ont tant embarrassé plusieurs critiques, auraient dû, ce semble, les arrêter moins longtemps. Les savants français, Dom Mabillon, Ellies du Pin, Dom Rivet, dans l'*Histoire littéraire de la France*, ne s'y arrêtent pas et le font naître en Irlande; mais d'autres critiques ont objecté ce nom de *Scotus*, *Scotigena*, et là-dessus s'est engagée une discussion assez confuse. Il était plus simple de dire qu'il n'y a que deux conjectures possibles; les voici : le nom de Scot peut indiquer qu'il appartenait à cette race d'hommes qui peuplait à la fois l'Écosse et l'Irlande, ces deux pays étant à cette époque désignés par le seul nom *Scotia*[1]; or, si *Scotia*

1. *Hibernia post Britanniam omnium insularum est optima.... hæc autem proprie patria Scotorum est.* — Thomas de Walsingham, *Ypodigma Neustriæ vel Normanniæ*, *apud Scriptores rerum anglicarum*, *ed. Camden.* Francfort, 1603, p. 452. — *Bedæ et antiquis scriptoribus omnibus Scotia semper unica est eademque Hibernia. Nam neque Dalrieda, quæ usque ad annum DCCCXL Scotorumque Britannicorum sedes erat Scotiæ nomen est consecuta; neque etiam integra ipsa Albania, statim a debellatis Pictis : sed tum demum cum populo utroque in unam gentem coalescente, obsolevit plane Picticæ gentis memoria. Quod est ante annum MC haudquaquam factum, ita vix ullos, qui toto antecedentium annorum spatio vixerint, posse produci arbitramur, qui Scotiæ appellatione Albaniam designarint.* Usserius, *Antiquitates Britannicarum ecclesiarum*, *p.* 734. — Cf. Mabillon, *Annal. Bened.*, *tom. I*, *p.* 206. — A. Thierry, Conquête des Normands, tome I.er, p. 36.

était le nom commun, *Erin* désignait particulièrement l'un des deux pays, savoir l'Irlande. Il serait donc très-naturel de voir dans ce nom de Scot le nom général de sa race, laquelle s'était établie depuis plusieurs siècles dans les deux pays; et le nom d'Érigène désignerait plus spécialement la contrée où il est né. C'est sans doute cette opinion qu'a adoptée l'*Histoire littéraire de la France*, lorsqu'elle dit simplement que Scot Érigène était Irlandais. Ou bien, c'est la seconde explication, le nom d'Érigène n'indique pas la patrie de Jean Scot, ce n'est qu'un surnom qui rappelle son séjour et ses études en Irlande. L'Irlande, l'île des saints, la savante Érin, devenait aisément une patrie intellectuelle, à laquelle se rattachaient avec orgueil tous ceux qui avaient cherché la science dans ses monastères. Le premier éditeur de Jean Scot, THOMAS GALE, qui le fait naître en Angleterre, explique ainsi le nom d'*Hibernus*, qui lui est souvent donné; il cite plusieurs exemples qui confirmeraient, en effet, son opinion. Un certain Marcus, Breton de naissance, était aussi appelé l'Irlandais, *Hibernicus*, à cause de ses longues études dans l'ile des saints. La même chose est arrivée à Pélage et à plusieurs encore. N'est-ce pas un Breton, S. Patrik, qui est devenu le plus grand saint de l'Irlande? Ces disciples des monastères d'Érin devaient conserver avec un pieux attachement le nom de leur patrie spirituelle, et on voit dans les poëmes du temps qu'ils se donnaient souvent le nom touchant

d'exilés Irlandais, qu'ils fussent d'ailleurs Anglais, Écossais ou Bretons.

Jean Scot était-il, en effet, né en Irlande? ou bien était-il seulement un disciple de la science d'Érin, un de ces exilés Irlandais si fidèles aux souvenirs de leur île sainte? c'est ce qu'il est difficile de décider dans l'absence de tout document certain. Il faut s'en tenir à ces deux conjectures, les seules vraisemblables et toutes deux acceptables au même titre.

Thomas Gale croit qu'il est né en Angleterre, dans le cercle d'Ergène, qui est une partie considérable du comté d'Héreford. Dans ce cercle d'Ergène, il lui donne pour patrie la ville d'Ériuven, *Eriugen,* d'où serait venu son som *Eriugena;* car, dit le savant éditeur, il est plus souvent nommé *Eriugena* qu'*Erigena,* dans les anciennes chroniques. Malgré l'autorité de Thomas Gale, il me semble que cette conjecture, si ingénieuse qu'elle soit, est moins satisfaisante que les deux autres; elle court le risque de n'expliquer aucun des deux noms qu'elle prétend concilier; le nom de Scot viendrait de ce que le cercle d'Ergène avait été autrefois habité par les Scots, mais c'est là un commentaire bien peu naturel. Quant au nom d'*Eriugena,* qui signifierait né à *Eriugen,* il ne rend pas raison du mot *Hibernicus,* si souvent employé par les vieux historiens. C'est embarrasser la question par une conjecture de plus, par une conjecture subtile et que rien n'autorise.

Restons, avec Scot Érigène, en Écosse ou en Irlande, comme son nom nous l'indique et nous le conseille. Voyons en lui un homme de la Scotie, né sur la terre d'Érin ; ou, si l'on veut, un Écossais instruit dans ces écoles d'Irlande, dont les savantes et libres traditions conviennent parfaitement à sa doctrine, élevé dans cette Église qui, deux siècles avant Jean Scot, montrait quelques-unes des hardiesses qu'il reproduira plus tard, et qui, en théologie, abandonnant Rome pour Constantinople[1], méritait d'avoir pour disciple ce savant et audacieux penseur, lequel négligera aussi la simplicité des pères latins et leur préférera la subtile profondeur des maîtres de Nysse, de Césarée, de Nazianze et d'Athènes.

II. Quelques lignes d'un anonyme, citées par Vincent de Beauvais dans son *Speculum historiale,* ont fait croire à plusieurs critiques que Jean Scot était disciple de Bède le Vénérable et un des fondateurs de l'université de Paris. Voici ce passage : « *Alcuinus studium* « *de Roma Parisios transtulit, quod illuc a Græcia trans-* « *latum fuerat a Romanis : fueruntque Parisiis funda-* « *tores illius studii quatuor monachi Bedæ discipuli,* « *sc. Rabanus, et Alcuinus, Claudius et Joannes Scotus.*[2] » Cette opinion est reproduite par Antoine Possevin et Arnold Wion; d'autres, comme Jean de Trittenheim, Louis Cellot et Duboullay, reconnaissent deux person-

1. Aug. Thierry, Hist. de la conq. d'Angleterre, t. I.er, p. 112.
2. Vinc. Bellovacens., *Specul. histor., I,* 23, *cap. CLXXIII.*

nages portant ce nom de Jean Scot : l'un disciple de Bède, contemporain de Charlemagne, et qui aurait avec Alcuin fondé l'université de Paris; l'autre, qui est Scot Érigène, l'auteur du *De divisione naturæ*.[1] Oudin et Noel Alexandre, qui rapportent ces différentes opinions, n'ont pas de peine à démontrer que la première est insoutenable. Bède le Vénérable est mort dans la première moitié du huitième siècle, en 735 : or, Jean Scot vivait encore en 860. Raban Maur, archevêque de Mayence, ne peut pas être non plus le disciple de Bède, puisqu'il n'est mort qu'au milieu du neuvième siècle, en 856. Claude, cité aussi avec Jean Scot et Raban Maur, est comme eux séparé de Bède le Vénérable par un long espace d'années; il vivait encore en 836. Quant à Alcuin, il naquit l'année même de la mort de Bède le Vénérable[2]. Le passage du *Speculum historiale*, en donnant à Bède ces quatre illustres disciples, ne contient donc que des erreurs manifestes; et pour ce qui concerne l'université de Paris, on sait qu'elle n'a pas été fondée par Charlemagne, comme on l'a cru longtemps[3]; elle date du

1. Oudinus, *Comment. de script. eccles.*, tome II, p. 236. — Natalis Alexandri, *Hist. eccles. Bingii ad Rhenum*, 1788, t. XII, p. 479 et ss. — Voyez aussi Brucker, *Hist. critic. phil.*, tome III, p. 587.

2. Oudinus et Natalis Alexander, *loco citato*.

3. C'est Pasquier, dans ses Recherches de la France, qui le premier a contredit l'opinion commune : „ Que cette université „ ait été fondée par Charlemagne, je ne me le suis jamais pu

treizième siècle, du règne de Philippe-Auguste. Cette gloire n'appartient ni à Alcuin, ni à Raban Maur, ni à Claude, ni à Scot Érigène. Scot Érigène n'est pas le fondateur de l'université de Paris, il est plus que cela, dit fièrement un historien enthousiaste; il est le père de la philosophie chrétienne, et de cette science qu'il a fondée est sortie l'université de la chrétienté.[1]

Le passage cité par Vincent de Beauvais n'autorise pas à reconnaître l'existence d'un autre personnage nommé Jean Scot; il est évident qu'il s'agit de Scot Érigène, et que l'anonyme s'est seulement trompé d'un siècle, comme il s'est trompé pour Claude, Alcuin et Raban Maur. Mais quand on arrive au petit nombre de faits que présente la vie tout intérieure et studieuse de Jean Scot, et qu'on veut en déterminer exactement les dates, un personnage se présente qui porte le même nom : il est savant, érudit, philosophe, il vivait en France, et il a été appelé en Irlande par Alfred le Grand, qui bientôt lui donna une abbaye,

---

» persuader, encore que, pour ne me démouvoir de cette commune opinion, j'aye voulu rechercher pour elle tous les advantages qu'on lui saurait donner; car ce ne serait pas petite rencontre pour l'exaltation de notre ville, que l'université eût un tel parrain comme ce grand prince.« Pasquier, Recherches de la France, liv. III, chap. XXIX, et liv. IX, chap. III et suiv.

1. Staudenmeyer, *Johannes Scotus Erigena und die Wissenschaft seiner Zeit. Frankfurt am Main*, 1834, *in*-8.°, *S.* 114.

l'abbaye d'Éthelinge (Athelney); or, les mêmes circonstances se trouvent aussi dans la vie de Scot Érigène : penseur et savant, il vit en France, et il est possible qu'il soit allé mourir dans sa patrie. Ces deux personnages n'en sont-ils qu'un seul? ou faut-il les distinguer l'un de l'autre? Cette question sera surtout intéressante, quand nous nous demanderons tout à l'heure, si notre Jean Scot est celui qui est mort martyr et a été canonisé : dès à présent toutefois elle a son importance; car, selon qu'on adopte l'une ou l'autre opinion, il faut aussi accepter telle ou telle date pour l'arrivée de Jean Scot en France et son rappel en Irlande. Oudin, qui soutient très-vivement l'identité de l'auteur du *De divisione naturæ* et de l'abbé d'Éthelinge, fait venir Scot Érigène à la cour de Charles le Chauve vers l'année 870 seulement[1]; or, cela n'est point admissible, puisque le traité *de la prédestination*, qu'il écrivit contre Gotteschalk, et qu'il écrivit en France, à la sollicitation d'Hincmar de Rheims, est bien antérieur à cette date. Demandons-nous donc s'il faut reconnaître un autre personnage nommé Jean, lequel aurait été confondu avec Scot Érigène, et prenons dès à présent nos conclusions.

Le témoignage sur lequel se fondent ceux qui ad-

1. Oudinus, *Commentarius de script. eccles.*, tome II, p. 234. — Quelques pages plus loin, Oudin, répondant à une objection de Noël Alexandre, semble reconnaître que Jean Scot est venu en France de 845 à 850.

mettent l'identité des deux Jean Scot, est un passage du vieil historien Asser. Asser était le conseiller d'Alfred le Grand, le contemporain et probablement l'ami de ce Jean, dont il parle; comme lui, il avait été appelé en Angleterre par le roi Alfred, et c'est à cette occassion qu'il cite plusieurs fois le nom du moine en rapportant les efforts de son maître pour ranimer l'étude des lettres, détruite par le malheur des invasions. Après avoir appelé à lui l'évêque Werfrith, qui traduisit par son ordre les dialogues du pape Grégoire, puis l'archevêque Plegmund, Æthelstan, Werwulf, prêtres pleins de science[1], il envoya chercher dans les Gaules d'autres savants encore pour seconder ses projets. C'est de la Gaule qu'il fit venir Grimbald, moine et prêtre vénérable, profondément versé dans les sciences ecclésiastiques, et Jean, moine aussi et prêtre, homme d'une érudition très-étendue, esprit orné de toutes les connaissances, vaste et vigoureux génie, *acerrimi ingenii virum.*[2]

1. *Werfrithum scilicet wigemensis ecclesiæ episcopum : in divina scilicet scriptura bene eruditum, qui imperio regis libros dialogorum Gregorii papæ et Petri sui disciputi de latinitate primus in saxonicam linguam, aliquando sensum ex sensu ponens elucubratius et elegantissime interpretatus est. Deinde Plegmundum Mercium genere, Dorobernensis ecclesiæ archiepiscopum,.... Æthelstan quoque et Werwulfum sacerdotes et capellanos, Mercios genere, eruditos : quos quatuor Ælfred rex de Mercia ad se advocaverat.* — Asserius, *De rebus gestis Ælfredi magni, apud scriptores rerum angl. ed. Camden.* Francfort, 1603, p. 14.

2. *Ibidem.*

Plus loin, Asser parle des monastères fondés par Alfred, et il est question d'une abbaye, l'abbaye d'Éthelinge, donnée au moine Jean. Il est évident que ce moine est celui dont il vient d'être parlé, ce savant homme qui est venu des Gaules en Angleterre sur l'invitation du roi. Sans cela, Asser se serait exprimé d'une manière toute différente; il eût désigné plus spécialement ce personnage nouveau, tandis qu'il emploie les expressions dont il s'est déjà servi : il donna ce monastère à Jean, qui était prêtre et moine, dit-il, *presbyterum et monachum*, et il n'ajoute rien de plus. Et puis, cet homme dépeint tout à l'heure en quelques traits énergiques, cet homme d'un esprit ferme et ardent, convenait parfaitement au poste que lui confiait Alfred; il était bien placé à la tête de cette abbaye périlleuse, située dans un lieu sauvage, inabordable, cernée par les eaux et les marais, et souvent infestée par les brigandages des barbares, qui venaient sur leurs vaisseaux piller les contrées voisines.[1]

C'est donc le même personnage dont il est parlé deux fois dans Asser; maintenant ce personnage est-il Jean Scot Érigène?

Chose étrange! il semble que les critiques aient été dirigés dans cette discussion par le plus ou moins d'estime qu'ils avaient pour Scot Érigène. Mabillon, dans l'éloge qu'il fait de Jean l'abbé d'Éthelinge, le

1. Asserius, *loc. cit.*, p. 18.

distingue très-nettement du nôtre[1]; Noël Alexandre répète les arguments de Mabillon avec quelques injures de plus contre le grand esprit qu'il comprend si peu.[2] Oudin, moins mal disposé pour le profond penseur, combat vigoureusement ces deux autorités et veut voir dans Scot Érigène l'abbé d'Éthelinge, le martyr honoré longtemps comme un saint. De tous les critiques il est le seul qui défende cette opinion, et c'est peut-être pour cela qu'il y met une vivacité singulière[3]. Enfin, Dom Rivet, qui est quelquefois injuste, toujours sévère pour Scot Érigène, repousse l'opinion ou, comme il dit, l'illusion d'Oudin, et reproduit le résultat des recherches de Mabillon.[4]

Commentateur d'une doctrine inconnue que nous tâchons de restituer, nous ne pouvons être défavorable à notre auteur. Nous sommes son admirateur naturel et assez excusable peut-être; mais, comme il n'est pas nécessaire que Scot Érigène ait été martyr et canonisé pour que nous sachions apprécier la force et l'originalité de sa pensée, nous consentirons sans peine à reconnaître qu'on a eu tort de le confondre avec l'abbé d'Éthelinge. Oudin ne s'appuie sur aucune preuve sérieuse. Ingulf, Guillaume de Malmesbury, Si-

---

1. Mabillon, *Annales Benedict.* tome III, p. 68 *et passim.*

2. Natalis Alexand., *Hist. eccles.*, tome XII, p. 479 et suiv.

3. Oudinus, *Comment. de script. eccles.*, tome II, p. 237 et suiv.

4. D. Rivet, Histoire littéraire de la France. Paris, 1740, tome V, p. 418.

méon de Durham, Florent de Worcester[1], confondent les deux personnages; pourquoi? parce qu'ils ont mal compris Asser. Asser est le seul qui fasse autorité; or, il ne nomme pas Scot Érigène, celui dont il est question s'appelle Jean, et les épithètes qui accompagnent son nom peuvent s'appliquer à tout homme savant de ce temps-là. L'exact historien n'aurait-il pas désigné par quelques traits plus nets et mieux appropriés cette remarquable figure de Scot Érigène? Au moment même de sa plus grande célébrité, quand il venait de jeter un si grand éclat à la cour de Charles le Chauve, quand il avait été mêlé aux controverses de la grâce qui agitaient l'Église, et qu'un pape s'était ému et effrayé de son séjour dans les écoles de Paris, était-ce par quelques vagues et insignifiantes paroles qu'il convenait de signaler cet homme extraordinaire? Les historiens venus après lui, vers le onzième ou le douzième siècle, c'est-à-dire, à l'époque où le nom et l'enseignement de Scot Érigène, oubliés pendant un siècle, reparaissaient avec éclat et reprenaient leur

1. Ingulphi *Historia abbatiæ croglandensis, ed. H. Savile;* — Guillelmus Malmesburiensis, *De gestis regum Angliæ, lib. II, c. IV, apud rer. anglic. script., ed Savile;* — Simeon Dunelmensis, *De Regibus Anglorum et Danorum, ad annum* 888, *apud Twysden, Historiæ anglicanæ scriptores X. Londini,* 1652, *in-fol.;* — Florentius Worcestrensis, *ad annum* 887, *Chronicon ex chronicis, ed. Guil. Howard. Londini,* 1582, *in-*4.°; — Mattheus Westmonasteriensis, *ad annum* 888. *Flores historiarum. Francofort.,* 1601.

importance, ces historiens ont pu très-naturellement retrouver dans l'abbé d'Éthelinge, contemporain et protégé d'Alfred, ce Scot Érigène, dont la célébrité, mystérieuse déjà comme aujourd'hui, semblait inviter à ces conjectures et s'y prêtait complaisamment.

Jean Scot Érigène n'est donc pas Jean l'abbé d'Éthelinge; mais résulte-t-il de ce qui précède, que Scot Érigène ne soit pas retourné en Angleterre et qu'il n'ait pas été prêtre? C'est ce que prétend Mabillon, et, d'après lui, l'*Histoire littéraire de la France*.

Sur la première question, le savant bénédictin, sans l'affirmer avec certitude[1], croit que Scot Érigène est resté en France et qu'il y est mort. En quelle année? Il ne le dit pas; mais il croit que si Scot Érigène a vu l'avénement du pape Jean VIII, il n'a pas survécu à son pontificat. Sa mort se place donc entre les années 872 et 882, pendant lesquelles Jean VIII occupa le Saint-Siége. Il ajoute que Scot est mort avant Charles le chauve, ce qui réduirait de cinq ans l'espace que nous venons d'indiquer, et placerait entre 872 et 877 la date que nous cherchons; mais cette dernière opinion n'est pas prouvée. Le seul argument qu'on apporte, savoir que Scot Érigène n'a rien écrit après 875, ce singulier argument n'a aucune valeur; car parmi

---

1. *Denique abbas ille* (*Johannes*) *ab Alfredo rege in Angliam accitus est doctrinæ causa; non Johannes Scottus, qui in Francia videtur perseverasse.* Et plus loin : *Si non fallor.* MABILLON, *Annales Benedictini*, tome III, p. 68.

les ouvrages perdus il y en a peut-être qui sont postérieurs à cette époque, et, n'y en eut-il pas, Scot Érigène a pu passer ses dernières années dans le repos.[1] Quoi qu'il en soit de ces dates qu'il est impossible de fixer, et de ces conjectures qui se détruisent, Mabillon ne croit pas que Scot Érigène soit retourné en Angleterre, ni surtout qu'il y ait été appelé par le roi Alfred. Oudin, nous l'avons vu, affirme tout le contraire, puisque, selon lui, l'abbé d'Éthelinge dont parle Asser, n'est pas autre que Scot Érigène.

Je crois, en effet, qu'entre ces deux partis il faut choisir : ou bien admettre cette identité et faire vivre Scot Érigène jusqu'en 895 dans son abbaye d'Éthelinge, où il est assassiné par les moines[2], ou bien reconnaître deux personnages très-distincts, et alors s'abstenir et dire que nous n'avons aucun renseignement sur son retour en Angleterre et sur sa mort; car, dans l'absence de tout document, si l'on nie avec Mabillon et Noël Alexandre qu'il ait pu aller mourir dans sa patrie, c'est sans doute aller trop loin et substituer à une opinion hasardée une conjecture que rien ne justifie. Au moins est-il vraisemblable qu'il n'a pas été rappelé par Alfred, puisque Asser ne cite pas son nom.

Le dernier historien de Scot Érigène ne se décide ni

1. Staudenmayer, *Scotus Erigena und die Wissenschaft seiner Zeit*, S. 126.

2. Asser, *De Elfredi rebus gestis*, ed. Camden, p. 18-19.

pour l'un ni pour l'autre de ces deux systèmes; il nie cette identité de Scot Érigène et de l'abbé d'Éthelinge, si vivement défendue par Oudin; et, tout en faisant cette distinction, il croit que Jean Scot a été appelé en Angleterre par Alfred le Grand, qu'il a enseigné à Oxford pendant quelques années, et qu'il est mort à Malmesbury, assassiné par ses élèves [1]. Or, je ne pense pas que ce système moyen soit acceptable. Il faut, je le répète, ou admettre l'identité et appliquer à Jean Scot ce qui est dit de l'abbé d'Éthelinge, ou la nier et avouer que les renseignements nous manquent sur Scot Érigène. Sur quoi s'appuie M. Staudenmayer? sur les écrivains du onzième et du douzième siècle dont j'ai déjà parlé. Mais je ne crains pas de le dire encore, au onzième siècle la légende avait déjà commencé pour Scot Érigène : devenu célèbre au milieu d'un siècle barbare, créateur d'un système très-grand, mais bizarre et peu compris, séparé du onzième et du douzième siècle par les ténèbres du dixième, et aussi par les condamnations dont il fut frappé, Scot Érigène était déjà pour les esprits un personnage mystérieux. Ce qu'en disent Ingulf, Guillaume de Malmesbury, Siméon de Durham, a tout le caractère d'une légende répétée de bouche en bouche. Le premier a vu dans Asser Jean l'abbé d'Éthelinge, et l'identifie avec Scot Érigène. Le second, sans confondre Jean Scot avec l'abbé d'Éthe-

1. Staudenmayer, *Scotus Erigena*, S. 145.

linge, lui compose une destinée tout semblable, évidemment copiée sur le récit d'Asser. L'abbé d'Éthelinge est appelé en Angleterre par Alfred le Grand; Scot Érigène le sera aussi. L'abbé d'Éthelinge meurt dans son abbaye, assassiné par deux de ses moines, qui le frappent de leurs épées; Scot Érigène enseignant à Malmesbury sera tué par ses élèves à coups de style.

Dans Asser, il n'y a qu'un seul personnage nommé Jean, et qui n'est point Jean Scot. Chez Ingulf, il n'y a toujours qu'un seul personnage, mais qui est confondu avec Jean Scot. Chez Guillaume de Malmesbury, chez Siméon de Durham, et dans les chroniques qui les suivent, le personnage se dédouble, il y a l'abbé d'Éthelinge et le célèbre Scot Érigène; mais la destinée de l'un a servi de modèle à l'histoire de l'autre. Il m'est impossible de ne pas apercevoir là très-clairement la marche et la formation successive de la légende.

Asser est la seule autorité légitime [1], interrogeons-

1. Cette autorité vient d'être contestée par un écrivain anglais, M. Thomas Wright (THOMAS WRIGHT, *Biographia Britannica literaria*; et *Biography of literary characters of Great Britain and Irrland, arranged in chronological order. Anglosaxon period. London,* 1842, *in*-8.° Voyez l'article ASSER, et *Some historial doubts relating to the biographer Asser. Communicated to the society of antiquaries, by Thomas Wright. London,* 1842, *in*-4.°). Les conclusions de ce travail sont trop graves, pour qu'il convienne de rechercher dans une simple note, si elles sont admissibles, et si M. Wright a réussi à prouver sans réplique que l'évêque Asser

le; que dit-il? qu'un certain Jean, appelé de France en Angleterre par le roi Alfred, fut nommé abbé d'Éthelinge et mourut bientôt victime d'un assassinat. Asser nomme tous les savants qu'Alfred attira dans son royaume, Werfrith, Plegemund, Æthelstan, Werwulf; est-il question de Scot Érigène? nous avons vu

---

n'est pas l'auteur de cette Vie d'Alfred. Nous avons quelques doutes à cet égard, et nous croyons qu'on pourrait répondre à ses arguments les plus pressants. M. Wright se fonde surtout sur certaines contradictions évidentes que contient la biographie d'Alfred le Grand; il y trouve des événements bien postérieurs au temps d'Asser; il cite, par exemple, la légende de S. Néot, que l'auteur de la Vie d'Alfred a mise à profit, et qui n'était pas connue au neuvième siècle, et il croit qu'il faut placer la date de l'ouvrage après l'année 974, époque de la translation des reliques de S. Néot à Huntingdonshire. Mais M. Wright n'est pas le premier qui ait signalé ces erreurs, et peut-être le seul travail qu'il y ait à faire, est-il d'examiner si la main d'un compilateur n'a pas pu insérer dans la chronique d'Asser toute une partie étrangère à son récit, et s'il ne serait pas facile de marquer exactement l'endroit où commence et où finit l'interpolation. C'est ce qui a été déjà indiqué par un savant historien, M. Lappenberg. M. Lappenberg, dans son Histoire d'Angleterre, faisant une étude critique des sources où il puisait, a remarqué que la biographie d'Alfred par le véritable Asser a été souvent confondue avec une compilation du dixième ou du onzième siècle, faussement attribuée à Asser, laquelle est empruntée aux annales anglo-saxonnes, à Asser lui-même, à d'autres sources inconnues, et est toute remplie de légendes (LAPPENBERG, *Geschichte von England, erster Band, Seite XLVIII, XLIX. Hamburg*, 1834, *in*-8.° Dans la collection intitulée : *Geschichte der europäischen Staaten, herausgegeben von* HEEREN *und* UCKERT). Mais ces développements nous entraîneraient

que non. Reconnaissons donc que nous n'avons pas le droit de répéter la légende formée deux siècles après, à moins de prétendre, avec Oudin, que Scot Érigène est l'abbé d'Ételinge lui-même, ce qui est insoutenable par les raisons que nous avons dites.

Sur la seconde question, celle de savoir si Scot

---

trop loin, et nous ne voulons pas traiter longuement une question incidente, qui deviendrait une thèse dans une thèse. Ce soin, d'ailleurs, nous serait inutile, puisque, même en admettant sans défiance les conclusions de M. Wright, nous n'y trouvons rien qui contredise ce que nous avons avancé. La Vie d'Alfred le Grand, d'après l'opinion commune, doit avoir été écrite en 893; selon M. Wright, elle est l'ouvrage d'un moine, et ne peut avoir été composée avant l'année 974. Cette chronique reste donc toujours la première en date, et personne ne nie qu'elle ait été souvent consultée par Florent de Worcester, lequel vivait à la fin du onzième siècle et mourut en 1118, et par Ingulf, mort en 1130. Quant à la question dont il s'agit, de savoir si Jean Scot est le même personnage que l'abbé d'Ételinge, nos recherches sont confirmées par celles que M. Wright a faites pour contester l'authenticité de l'ouvrage d'Asser. M. Wright fait remarquer que Jean, l'abbé d'Ételinge, vivait encore en 894, ainsi qu'on le voit par le *Pastorale* d'Alfred; or, le récit d'Asser, écrit, dit-on, en 893, parle de sa mort comme d'un fait déjà ancien : „*Facinus quoque in eodem monasterio quodam tempore perpetratum.*“ M. Wright s'appuie sur cette contradiction (c'est dans le second des ouvrages cités plus haut), pour démontrer que cette biographie n'appartient pas à Asser. Pour nous, nous empruntons à M. Wright cette preuve de plus, qui s'élève contre l'identité de Scot Érigène et de l'abbé d'Ételinge : si l'abbé d'Ételinge vivait encore en 894, il est évident que ce ne peut être Scot Érigène, qui a dû mourir bien avant cette date.

Érigène était laïque ou s'il appartenait à quelque ordre ecclésiastique, il est difficile, malgré l'autorité de Mabillon[1], de croire qu'il y ait eu au neuvième siècle, en dehors de l'Église, un homme si profondément versé dans les sciences et la théologie. Ce serait une exception unique et inexplicable. Je n'oublie pas les reproches injurieux que Flore et Prudence adressent à Scot Érigène[2]; mais ces expressions même attestent par leur vivacité une protestation contre l'esprit philosophique, qui faisait alors sa première et brillante apparition au sein de l'Église. Ce n'est point parce que l'adversaire de Gotteschalk était un laïque, qu'on l'accusait d'ignorer la théologie; Flore et Prudence y auraient mis plus de dédain sans doute et moins de vivacité; mais c'était parce que le libre théologien introduisait la philosophie dans les questions théologiques et dans celle qui craint le plus la liberté de la pensée, dans la question de la grâce. Mabillon et les auteurs de l'*Histoire littéraire,* qui se souvenaient un peu trop de ces vives expressions, puisqu'ils les ont répétées, en ont conclu que Jean Scot n'appartenait

1. Mabillon, *Annales Benedictini,* tome III, p. 68, et p. 242-243. Son opinion est reproduite par Dom Rivet, Histoire littéraire de la France, tome V, p. 418.

2. *Flori Magistri et Ecclesiæ Lugdunensis liber adversus Johannis Scoti Erigenæ erroneas definitiones, caput XIX, apud* Mauguin, *Vindiciæ predestinationis et gratiæ.* Paris, 1650, in-4.° Tome I.er, p. 731.

pas à la vie religieuse; ils auraient dû se souvenir aussi que Jean Scot avait écrit contre Gotteschalk sur l'invitation d'Hincmar. Se figure-t-on un évêque mettant la plume aux mains d'un laïque et lui donnant mission de combattre un hérésiarque, de défendre la foi chrétienne dans ces périlleuses questions de la grâce et de la prédestination? Mais surtout est-ce possible au neuvième siècle, quand l'Église est la souveraine maîtresse de la science, et que, hors d'elle, il n'y a qu'ignorance et barbarie?

III. Après la discussion qui précède, armé de ses résultats, nous n'aurons pas de peine à décider en peu de mots le troisième point controversé dans la vie de Scot Érigène. Scot Érigène est-il mort martyr? a-t-il été canonisé?

Est-il mort martyr? Cette opinion s'est formée, selon nous, vers le douzième siècle, chez les historiens qui ont confondu Jean Scot avec l'abbé d'Éthelinge. Nous ne pouvons que répéter ce que nous avons dit plus haut : la légende de son martyre est la suite de celle qui s'est formée sur son identité avec l'abbé d'Éthelinge. On voit aussi là, la même marche et les mêmes progrès de l'erreur. Ingulf ne dit absolument rien du martyre de Jean Scot. Siméon de Durham parle seulement d'une lumière merveilleuse qui aurait brillé sur le tombeau de Jean Scot, placé hors de l'église, jusqu'à ce que ses dépouilles aient été transportées dans un lieu plus noble, c'est-à-dire, près de

l'autel, où elles furent déposées en effet. Enfin, Guillaume de Malmesbury, contemporain de Siméon de Durham, parle positivement du martyre[1], et, après lui, viennent d'autres chroniqueurs, des annales, des martyrologes, qui adoptent la légende une fois établie.

A-t-il été canonisé? Il a pu l'être, dès qu'il a été considéré comme martyr. Il paraît incontestable que le nom de Jean Scot a été inscrit pendant plusieurs siècles dans le martyrologe romain. Arnauld, dans un livre de controverse sur l'eucharistie, après avoir attaqué très-vivement les opinions hérétiques de Scot, reproduites par Bérenger, nie d'abord son martyre et sa canonisation, et finit cependant par se rétracter sur plusieurs points: au dernier chapitre du douzième livre il reconnaît qu'un martyrologe imprimé à Anvers en 1586, par le commandement du pape Grégoire XIII, nomme Jean Scot au quatre des Ides de novembre en

1. *Succedentibus annis, munificentia Alfredi allectus, venit in Angliam, et apud monasterium nostrum a pueris, quos docebat, graphiariis, ut fertur, perforatus, etiam martyr æstimatus est, quod sub ambiguo ad injuriam sanctæ animæ non dixerim, quum celebrem ejus memoriam sepulcrum in sinistro latere altaris, et epitaphii prodant versus, scabri quidem et moderni temporis lima carentes, sed ab antiquo non ita deformes.*

Clauditur hoc tumulo Sanctus Sophista Johannes
Qui ditatus erat jam vivens dogmate miro;
Martyrio tandem Christi conscendere regnum,
Qui meruit; Sancti regnant per sæcula cuncti.

Guillaume de Malmesbury, *De gestis regum Angliæ, lib. II, c. IV.*

ces termes : « *Eodem die, sancti Johannis Scoti, qui grafiis* « *puerorum confessus, martyrii coronam adeptus est.*[1] » Il n'est pas nécessaire d'imaginer avec Noël Alexandre un troisième Jean Scot, à qui on attribue, en haine de Scot Érigène, les honneurs de la canonisation[2]. La légende formée autour de son nom chez les historiens anglais des deux siècles suivants l'ayant désigné comme un martyr, il a pu être inscrit à côté de S. Patrick et de S. Brendan par les évêques d'Angleterre ou d'Irlande. On sait que ce fut seulement vers le douzième siècle que Rome réclama définitivement pour elle seule le droit de consacrer les saints. Le nom de Jean Scot, inscrit par quelque évêque anglais dans le martyrologe, y demeura jusqu'à la fin du seizième siècle, époque où, selon Arnold Wion[3], il cessa d'y reparaître. Le martyrologe imprimé à Anvers en 1586 est probablement le dernier où il soit encore cité.

Résumons cette discussion trop longue, et fixons les points qui nous semblent seuls certains au milieu de tant de conjectures :

Jean Scot Érigène est un homme de la Scotie, c'est-à-dire, de ce pays qui comprenait à la fois et l'Écosse

---

1. ARNAULD, *De perpetua catholicæ ecclesiæ fide circa eucharistiam, adversus Claudium Ministrum*. Paris, 1668, in-4.°, liv. XII.

2. NAT. ALEXAND., *Hist. eccles.*, tome XII, p. 626.

3. *Arnoldus Wion in libro de Ligno vitæ, I, 3*, cité par TH. GALE, dans son édition du *De divisione naturæ*. Oxford. 1681. in-fol. Voyez les *Testimonia*.

d'aujourd'hui et l'ancienne Hibernie : l'Hibernie, la terre d'Érin, serait le lieu particulier de sa naissance, ou, s'il était né en Écosse, il aurait étudié dans les écoles d'Érin, et c'est de là que serait venu son surnom, Érigène. Jean Scot n'est pas Jean abbé d'Ethelinge; il n'a pas été appelé de France en Angleterre par Alfred le Grand et il n'est pas mort martyr. Nous ne savons rien des dernières années de sa vie. Ce qu'en ont raconté les écrivains du douzième siècle, est une légende formée d'après le récit d'Asser et par suite de la confusion des deux personnages. Il est très-vrai pourtant, et à cause de cette confusion même, qu'il a été inscrit pendant plusieurs siècles dans le martyrologe romain.

Nous arrivons à ce qui n'est point contesté dans la vie de Scot Érigène, au seul fait qui nous soit assez bien connu, je veux dire son séjour à la cour de Charles le Chauve. Charles le Chauve représente parfaitement l'époque qui succéda au règne de son grand-aïeul, et qui à ses tentatives sérieuses ajouta l'éclat singulier et les subtilités de Byzance. Il est bien le protecteur qui convenait à Scot Érigène. Alcuin, Éginhard, ces bons et solides ouvriers de la science, ces serviteurs pleins de zèle, sont admirablement placés auprès de Charlemagne, pour l'aider avec gravité dans ses efforts et poser les premiers fondements d'une restauration des lettres. Soixante ans plus tard, auprès

de Charles le Chauve, auprès de ce prince instruit de bonne heure par une mère dont l'érudition étonnait les évêques[1], à côté de ce Franc énergique et d'une imagination byzantine, qui se plaisait aux subtiles discussions de la théologie et aux dessins des manuscrits enluminés de pourpre et d'or[2], c'est Scot Érigène qui mérite de remplacer Alcuin et d'être le personnage le plus considérable de cette cour nouvelle, *le Maître,* comme l'appelait l'empereur.[3]

Élevé sous les yeux de sa mère, la savante Judith, par les soins de Fréculf, évêque de Lisieux, et de Loup, abbé de Ferrières, qui écrivirent pour lui, le premier une histoire du monde, le second une histoire abrégée des empereurs, le jeune prince s'habitua à mener de front toutes les affaires de son empire et à régler, au milieu des guerres du temps, les choses spirituelles, les différends ecclésiastiques, les décisions de la théologie et de la science. De tous côtés il appelait des savants à sa cour. Peu à peu son palais devenait une école, et on a pu dire que l'université de Paris avait été fondée par Charles le Chauve plutôt

1. *Freculphi chronic., lib. II, præfatio.*

2. Hist. littér. de la France, t. IV, p. 282, 283; t. V, p. 514.

3. *Nec vero rex commotus est quod miraculo scientiæ ipsius captus adversus Magistrum nec dicto insurgere vellet. Sic eum usitate vocabat. Wil. Malmesburiensis in libro V de pontificibus, inedito.* Voyez les *Testimonia* de Thomas Gale, dans son édition du *De divisione naturæ.* Oxford, 1681, in-fol.

que par Charlemagne[1]. Si ce n'est l'université, c'est du moins l'école du palais qui brilla alors de tout son éclat, et qui était déjà ce que sera l'université au treizième siècle, le centre des lettres européennes, l'*arbre de la vie dans le jardin du paradis*, la *lampe allumée dans la maison du Seigneur*. C'est à la tête de cet enseignement que Scot Érigène fut placé par Charles le Chauve[2]. Or, comme cette école, qui siégeait surtout à Paris, n'y était pas cependant établie à demeure fixe, comme elle suivait la cour de ville en ville, il est vraisemblable que la direction scientifique, dont Jean Scot était investi, s'étendait à la fois sur tout le royaume; il occupa assez longtemps cette position souveraine. Admis à la table de l'empereur, et, s'il faut en croire quelques anecdotes bien connues, provoqué souvent par lui, il avait assez d'autorité pour ne pas chercher à contenir les vivacités familières, les libres saillies de son esprit.[3]

---

1. Staudenmayer, *Scot Erigen. und seine Zeit*, S. 155, 156.

2. Histoire littéraire de la France, tome IV, p. 225.

3. *Wilielmus Malmesburiensis, in libro V de pontificibus, inedito,* cité par Thomas Gale, dans son édition du *De divisione naturæ.* Oxford, 1681. Voyez les *Testimonia.*

„*Assederat ad mensam contra Regem ad aliam tabulæ partem; procedentibus poculis consumptisque ferculis, Carolus fronte hilariori post quædam alia cum vidisset Joannem quiddam fecisse, quod Gallicanam comitatem offenderet, urbane increpuit et dixit: Quid distat inter Sottum et Scottum? retulit ille solemne convitium in auctorem et respondit : tabula tantum.*“ *Wilielmus Malmesbu-*

Ce fut ce chef et ce représentant de la science que deux évêques, Pardule de Laon et Hincmar de Rheims, armèrent contre Gotteschalk, quand celui-ci eut renouvelé l'hérésie des prédestinatiens. Cette mission, qui indique assez quelle haute place il occupait dans l'estime de l'Église, loin de le servir, lui devint un piége. Leibnitz dit, dans la *Théodicée*[1], que le moine Gotteschalk a brouillé tous les théologiens de son temps : oui, il les a tous brouillés, il les a tous armés les uns contre les autres, l'archevêque Remi contre Pardule de Laon, Remi et Ratramne contre Hincmar de Rheims, Prudence et Flore contre Scot Érigène. Mais pour ce dernier surtout ce fut là une occasion périlleuse et qui pouvait détruire à jamais tout son crédit. Gotteschalk avait soutenu une double prédestination, celle des élus et celle des maudits : contre ces doctrines effrayantes, Jean Scot, armé de son système, s'avance hardiment et n'a point de peine à renverser la prédestination au péché, laquelle fait de Dieu l'auteur du mal; l'autre prédestination, il l'admet, et par là il évite le pélagianisme, quoi qu'en aient dit ses adversaires; mais l'ingénieux et libre penseur ajoute à sa discussion les principaux résultats de sa

---

riensis, in libro V de pontificibus, inedito, cité par Thomas Gale, dans son édition du *De divisione naturæ*. Oxford, 1681. Voyez les *Testimonia.*

1. Leibnitz, Essais sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal. Troisième partie, 272.

philosophie, l'identification de la prescience et de la prédestination, la fin des peines de l'enfer, la transfiguration du monde dans une vie supérieure, le changement des corps en esprits, toutes ces théories qui sont pleines de grandeur et d'éclat, dans le *De divisione naturæ,* où elles sont longuement développées, mais qui, indiquées vaguement dans le traité *de la prédestination,* ne sont que bizarres et singulières. Quel fut l'effet de ce livre? on le devine aisément; il devait étonner tout le monde, amis et adversaires. S. Prudence, avant d'être évêque de Troyes, avait connu et tendrement aimé Jean Scot; il le lui rappelle en commençant sa réfutation :

« Jean, lorsque j'eus parcouru ce livre, ouvrage de « ton esprit pervers, que sous le nom d'un certain « Gotteschalk tu as lancé contre tous les catholiques, « tes blasphèmes et l'impudence avec laquelle tu « t'élèves contre la grâce gratuite et l'inflexible justice « de Dieu, m'ont causé une douleur d'autant plus « vive que je t'étais plus intimement attaché, et que « je t'aimais avec plus de tendresse.[1] »

L'évêque devait oublier l'ami, et, en effet, ouvrant aussitôt la discussion, il lui répond avec une vivacité singulière, le suivant ligne par ligne, le réfutant à chaque mot jusqu'à la dernière page, et ne ménageant

1. *Sancti Prudentii, episcopi Tricassini, de prædestinatione, contra Joannem Scotum Erigenam liber, apud* MAUGUIN, *Vindiciæ prædestinationis et gratiæ.* Tome I.er, p. 197.

pas les invectives. Flore, au nom de l'Église de Lyon, ne fut pas moins vif:

« Au nom de notre Seigneur Jésus-Christ, com-« mence le livre de Flore contre les inepties et les « erreurs d'un certain présomptueux, nommé Jean, « sur la prédestination et la prescience divine, et la « vraie liberté de la volonté humaine.

« A nous, c'est-à-dire, à l'Église de Lyon, sont par-« venus les écrits d'un certain homme, vain et bavard, « qui, disputant sur la prescience et la prédestination « divine, à l'aide de raisonnements purement humains, « et, comme il s'en glorifie lui-même, philosophiques, « a osé, sans en rendre nulle raison, sans alléguer au-« cune autorité des écritures ou des saints Pères, affir-« mer certaines choses comme si elles devaient être « reçues et adoptées sur sa seule et présomptueuse « assertion. Avec l'aide de Dieu, les lecteurs fidèles et « exercés dans la doctrine sacrée, jugent et repoussent « aisément ces écrits pleins de vanité, de mensonge « et d'erreur, qui offensent la foi et la divine vérité, et « sont même pour eux un objet de mépris et de risée. « Cependant, à ce que nous avons entendu dire, ce « même homme est en admiration auprès de beaucoup « de gens, comme érudit et versé dans la science des « écoles; soit en parlant, soit en écrivant, il jette les « uns dans le doute, entraîne les autres dans son er-« reur, comme s'il disait quelque chose de magnifique; « et par la vaine et pernicieuse abondance de ses paro-

« les, s'empare tellement de ses auditeurs et de ses « admirateurs, qu'ils ne se soumettent plus humble- « ment aux divines écritures ni à l'autorité des Pères, « et aiment mieux suivre ses rêveries fantastiques. « Nous avons donc jugé nécessaire, par zèle de charité « et à cause de ce que nous devons à notre cité et à « notre ordre, de répondre à son insolence...[1] »

Que d'audaces, en effet, dans cet ouvrage, si l'on songe surtout qu'il a été écrit à la sollicitation de deux évêques! Pourtant, était-ce hardiesse de la part de Jean Scot, était-ce amour du scandale? Je ne sais, mais je crois y découvrir tout autre chose. Au lieu de montrer dans Scot Érigène un novateur entreprenant qui, chargé par deux évêques de défendre la foi de l'Église, introduit dans la discussion un élément imprévu qui la trouble davantage et marche droit contre tout son siècle, il y a une autre explication moins ambitieuse et plus vraie, ce me semble, mieux appropriée au caractère de notre auteur: c'est de voir dans l'adversaire de Gotteschalk plus de candeur que d'audace, et une liberté d'esprit sincère et naïve plutôt qu'une témérité turbulente. Le ton de sa lettre à Hincmar et à Pardule ne me laisse point de doute à ce sujet:

---

1. *Flori Magistri et Ecclesiæ Lugdunensis liber adversus Joannis Scoti Erigenæ erroneas definitiones*, *apud* MAUGUIN, *Vind. prædest. et grat.*, tome I.er, p. 585. Traduction de M. GUIZOT, Histoire de la civilisation en France, 29.e leçon.

« Dans ce livre, dit-il, que nous avons écrit par « votre ordre pour attester l'orthodoxie de votre foi, « tout ce dont vous aurez reconnu la vérité, attachez-« vous-y et faites-en honneur à l'Église catholique; ce « qui vous paraîtra faux, rejetez-le et pardonnez-le à « notre faiblesse; et si certaines opinions vous sem-« blent douteuses, adoptez-les néanmoins jusqu'à ce « que l'autorité vous ordonne ou bien de les repousser, « ou bien, si elles sont vraies, d'y donner à jamais « votre assentiment .....[1] »

A coup sûr, ce n'est pas là le langage d'un esprit révolté, qui sait et veut l'être; ce n'est pas le langage d'un Abélard. Je crois comprendre que Scot Érigène, directeur de l'école du palais, maître de la science et de la philosophie, libre et usant de cette liberté en toute confiance, a pu oublier sur quel terrain nouveau, sur quel périlleux terrain il combattait! bel esprit, admiré, tout-puissant, il transportait dans les plus difficiles questions de la théologie, les résultats de sa théorie philosophique, et ne s'apercevait pas qu'il n'était plus chez lui; les invectives passionnées de Prudence et de Flore l'avertirent bientôt de son erreur: il resta seul entre les deux partis, qui se le rejetaient avec injure.[2]

1. *Joannis Scoti Erigenæ De prædestinatione liber, præfatio, apud* MAUGUIN, *Vind. prædest. et grat.*, tome I.er, p. 109, 110.

2. „Assurément cet évêque (S. Prudence de Troyes) était très-éloigné des erreurs de Jean Scot; et néanmoins Hincmar, qui

Tous les écrivains célèbres du neuvième siècle prirent part à cette lutte; Hincmar d'abord qui, à défaut d'une science profonde, porta dans ces discussions le caractère altier et impérieux de sa politique. On sait que ce fut l'excessive rigueur des condamnations dont il frappa Gotteschalk, qui excita de vives et justes défiances chez plusieurs théologiens. L'Église de Lyon put croire qu'on était allé trop loin, et que S. Augustin lui-même avait été attaqué: à ces motifs, il faut ajouter peut-être, comme on l'a ingénieusement remarqué, la rivalité de l'Église de Lyon et de l'Église de Rheims, et les inimitiés suscitées à Hincmar par ses prétentions hautaines au gouvernement de l'Église gallo-franque[1]. Contre ce soulèvement de la théologie, l'évêque de Rheims fut forcé de se défendre à son tour; il lui importa de prouver que S. Augustin était de son côté, et c'est pourquoi il s'adressa à l'érudition

n'était pas content de lui, ne craignit pas de le vouloir faire passer pour complice des excès de ce sophiste.« (Histoire littéraire de la France, tome V, p. 588.) — Nous verrons plus loin, comment Scot Érigène, condamné par plusieurs conciles, fut peu à peu repoussé des traditions de l'Église et comme effacé de l'histoire; c'est une chose remarquable que l'historien d'Hincmar et de l'Église de Rheims, Flodoard, dans le long récit de cette discussion, tout en se déclarant avec vivacité contre Gotteschalk, ne cite pas une seule fois le nom de Scot Érigène. — Voyez *Flodoardi Historia Remensis ecclesiæ, lib. IV, lib. III, cap. XIV et seq., apud* Sirmond, *Opera varia*, tome IV.

1. Ampère, Histoire littéraire de la France avant le douzième siècle, tome III, p. 93.

de Jean Scot. Après les vives réponses de Flore et de Prudence, il faut citer Loup, abbé de Ferrières, qui se prononça contre Hincmar pour la double prédestination de Gotteschalk; le moine Ratramne, qui prit aussi parti contre l'évêque de Rheims et provoqua de sa part une réfutation dont nous n'avons que la préface; enfin, les deux archevêques de Lyon, Amolon et Remi, son successeur, qui tous deux se montrèrent favorables au pauvre moine. Nous n'avons pas à juger cette discussion toute théologique; mais s'il nous est permis d'y chercher ce qui nous appartient, ce qui peut servir à mettre en lumière l'esprit et le caractère de Jean Scot, nous dirons que cette grande querelle de la grâce, si périlleuse, si compliquée, n'a jamais été plus confuse qu'au neuvième siècle. Ce sublime et insoluble problème, à toutes les époques où il a agité les esprits, a fait naître bien des controverses subtiles; mais, au neuvième siècle, la barbarie aidant, il semble qu'on n'ait discuté que sur des mots. Un autre caractère de ces discussions, c'est ordinairement le manque de charité; or, cette dureté, ces rigueurs injustes n'ont jamais éclaté plus violemment que dans la querelle de Gotteschalk. Le malheureux moine d'Orbais expia cruellement ses effrayantes doctrines. Au milieu de ces obscures et interminables luttes, le livre de Scot Érigène est remarquable par son caractère élevé et noble: Jean Scot subit aisément, il est vrai, l'influence de l'évêque de Rheims et se laisse aller à

répéter ses violentes invectives contre Gotteschalk; mais il y a dans tout son ouvrage et au milieu même de ses singularités philosophiques, un profond sentiment chrétien, qui anime ses paroles et leur communique souvent une beauté grave. Il établit aussi avec force la ligne qu'il veut suivre, et quand chacun semble parler à l'aventure au milieu des ténèbres de la discussion, il marque nettement quelques points clairs et précis : « Il y a, dit-il, dans la question de la grâce, « trois hérésies: celle de Pélage, qui supprime la grâce; « l'hérésie contraire, qui supprime la liberté, et celle « de Gotteschalk, qui supprime à la fois la liberté et la « grâce, puisque les hommes étant prédestinés néces- « sairement, ni le don de la grâce divine, ni l'effort de « la liberté humaine ne sont plus possibles[1]. » Puis, peu à peu, entraîné par sa pensée, il célèbre son Dieu, qu'il semble opposer au Dieu inclément de Gotteschalk, ce Dieu paternel, indulgent, trop indulgent peut-être, ce Dieu qui ne punit pas :

« O éternelle vérité! ô Charité véritable! montre- « toi à ceux qui te cherchent partout où tu es! Mon- « tre, ô créatrice très-sage, qu'il n'y a rien hors de « toi, que tout ce qui est existe en toi, et que ces cho- « ses-là seulement ont pu être prévues, prédestinées « et voulues et connues d'avance par toi...... O Sei-

1. *Joannis Scoti Erigenæ De prædestinatione, caput IV, apud* Mauguin, *Vind. prædest. et gratiæ,* tome I.er, p. 123, 124.

« gneur très-miséricordieux! tu n'as point fait le péché, « ni la mort, ni le néant, ni le châtiment, et c'est « pourquoi ils ne sont pas..... Jésus-Christ est l'éter- « nelle vie, il est la mort de l'éternelle mort[1]; » et encore : « Je crois à une seule prédestination, qui est ce « qu'est Dieu lui-même, étant sa loi éternelle et im- « muable; et comme elle ne prédestine personne au « mal, car elle est le Bien, elle ne prédestine personne « à la mort, car elle est la Vie.[2] »

Puis, cédant toujours à l'entraînement naturel de son esprit, il arrive, comme je l'ai dit tout à l'heure, à ces conséquences nouvelles et hardies, qui donnent à son livre une originalité si vive; car le contraste est grand entre la piété fervente de l'auteur et ses subtilités alexandrines, que Flore, en les comparant à la simplicité de la foi, appelle de pernicieux écueils, des sinuosités tortueuses et des replis de vipère[3]. Cet ouvrage, une fois jeté au milieu des combattants, fut bientôt condamné par les conciles de Valence et de Langres, en 855 et en 859. Il est dit dans les canons du premier concile, que l'auteur est étranger non-seulement aux sciences théologiques, mais aussi à la littérature séculière; qu'il ignore absolument la philo-

1. *Scoti Erigenæ De prædest., cap. XVIII, apud* Mauguin, tome I.er, p. 184. — Cf. *cap. XVI, p.* 171 *et seq.*

2. Ibidem, *Epilogus, p.* 189.

3. *Flori Magist. lib., cap. XIX, apud* Mauguin, tome I.er, p. 736.

sophie, que son livre est un commentaire du diable.[1] Dès ce moment Scot Érigène dut s'apercevoir qu'il était seul; est-ce pour cela qu'il se retira de la lutte et ne répondit pas, comme Hincmar, à ses violents adversaires? « Au milieu de ses débats confus, » dit M. Staudenmayer, « sa position était peu favorable; « ce qu'il avait de mieux à faire, c'était de garder « le silence et de confier sa parole à l'avenir, comme « on confie la semence au sillon.[2] »

Avant ces disputes de la grâce, Scot Érigène fut engagé encore dans une autre querelle théologique, sur la présence de Jésus-Christ dans le sacrement de l'eucharistie.

Cette discussion avait été soulevée par le célèbre ouvrage d'un moine de l'abbaye de Corbie, S. Paschase Radbert, qui soutenait que le corps sacramentel était absolument le même que celui de Jésus. Cette doctrine attaquée d'abord, mais obscurément, par le moine Frédégard[3], devint trente ans plus tard l'objet d'une vive controverse, à laquelle prirent part Ratramne, Scot Érigène, l'archevêque Haimon et un inconnu.[4]

1. *Ex Concil. Valent.* 3, *can.* 4. *Ex Concil. Lingonensi, can.* 4, *apud* MAUGUIN, tome I.er, p. 104, 105.

2. STAUDENMAYER, *Scot. Erig. und seine Zeit, S.* 197.

3. *Ibidem, S.* 202.

4. Histoire littéraire de la France, tome V, p. 337. L'*Histoire littéraire de la France* ne croit pas que le traité de Ratramne soit dirigé contre Paschase Radbert; elle croit que l'un et l'autre ils ont écrit contre une hérésie différente : Paschase, contre ceux

Ceux qui protestaient contre Paschase Radbert montrèrent comment le corps sacramentel diffère du corps réel, de celui qui a été mis en croix, « en ce que celui-« ci est un corps propre, un corps configuré comme « les autres, un corps qui n'a rien de mystique ni de « figuratif, qui est visible et palpable, même après sa « résurrection. Au contraire, le corps sacramentel est « un corps mystique, en ce qu'il est un gage, une « image; qu'il montre autre chose au dehors par sa « figure, et qu'au dedans il fait voir autre chose aux « yeux de la foi.[1] »

Je n'insiste pas sur ces questions, qui ne sont pas de mon sujet; mais j'y prends encore ce qui m'appartient. Or, tandis que les deux opinions s'établissaient ainsi distinctement, tandis que dans l'eucharistie les uns voyaient surtout une représentation matérielle, les autres une figure, un corps mystique, Scot Érigène, s'attachant à cette dernière théorie, put aisément être entraîné plus loin et ne voir bientôt plus dans le sacrement de l'Église qu'un souvenir, une commémoration du sacrifice de la croix. Telle a été,

---

qui ne voyaient que la figure; Ratramne, contre ceux qui n'admettaient aucune figure dans l'Eucharistie. Mais c'est précisément Paschase qui ne voyait ou semblait ne voir aucune figure dans le Sacrement. Du reste, à l'article S. Paschase Radbert, elle reconnaît que c'est la théorie de Paschase qui souleva la controverse. Tome V, p. 295.

1. Histoire littéraire de la France, tome V, p. 336.

sans doute, l'origine de son hérésie, réfutée dès le commencement par Adrewald de Fleury, qui lui opposa un recueil de passages des Pères[1], et renouvelé deux siècles plus tard par l'ardent et opiniâtre Bérenger. Nous n'avons plus l'ouvrage de Jean Scot; on sait que Bérenger, lorsqu'il fit sa soumission au concile de Rome, en 1059, fut condamné à le brûler de sa main, ainsi que ses propres écrits.

C'est vers la même époque que Scot Érigène traduisit les œuvres de Denys l'Aréopagite, et les dédia à Charles le Chauve[2]. Après les nouveautés et les erreurs où l'avait entraîné la liberté de sa pensée dans deux occasions récentes, il était devenu suspect à l'Église, et le pape Nicolas I.er écrivit à Charles le Chauve pour se plaindre de ce que cette traduction ne lui avait pas été soumise[3]. Il semble qu'il n'y ait là autre chose qu'un prétexte pour demander la disgrâce de Jean Scot et l'éloigner de l'école du Palais, où son autorité était encore toute-puissante[4]. Cette plainte indirecte montre bien l'obscurité et la confusion des querelles théologiques du neuvième siècle: le pape ne manquait

1. D'Achery, *Spicilegium*, tome XII.

2. Il y a deux dédicaces, l'une en prose, l'autre en vers. Celle-ci a été citée par Usser et par Angelo Mai, tome V, *Classic. ant. e Vatic. codd. edit.* La première a été donnée par Usser, *Epist. Hiber.*, *p.* 40 *et* 41.

3. Bulæus, *Hist. universit. paris.* Tom. I, p. 184.

4. Voyez Oudin, Sur la question de savoir à quelle occasion cette lettre fut écrite. *Comment. de script. ecclesias.*, t. II, p 245.

pas de motifs pour dénoncer à Charles le Chauve les nouveautés de Jean Scot; mais savait-on exactement quelles étaient ces nouveautés? et dans des discussions si obscures, si incertaines, pouvait-on condamner expressément telle ou telle doctrine, sans s'exposer à frapper du même coup les serviteurs les plus dévoués de l'Église? Le pape n'osait le faire, et c'était sur une question sans importance qu'il se plaignait de Jean Scot. On ne voit pas Charles le Chauve averti directement des deux hérésies de Scot Érigène; mais Scot Érigène est suspect, la rumeur publique le signale comme un penseur trop libre; voilà pourquoi le pape demande instamment que le traducteur de Denys de l'aréopage soit envoyé à Rome, ou du moins qu'il ne demeure pas à Paris, dans ces écoles qu'il dirige, de peur que l'ivraie n'y soit mêlée au froment de la parole sainte, et qu'en cherchant le pain de la science on n'en trouve que le poison.

Cette traduction de l'Aréopagite, qui fut l'occasion des plaintes élevées par Nicolas I.er contre Scot Érigène, était, du reste, jugée très-favorablement par un savant qui occupait une haute position à la cour de Rome, par le bibliothécaire Anastase. Anastase lui adresse des reproches, mais des reproches tout littéraires : c'est une version faite, dit-il, trop servilement, elle suit de trop près le texte grec, à tel point qu'elle est inintelligible et qu'elle aurait besoin elle-même d'un commentaire. Mais il admire la science de l'auteur,

homme saint en toutes choses, et qui, né sur les confins du monde, n'a pu si bien comprendre le texte original que par une inspiration du Saint-Esprit.[1]

Est-ce cette réputation de sainteté qui protégea Scot Érigène et arrêta les redoutables poursuites du pape? On ne sait; mais il ne paraît pas que Charles le Chauve se soit rendu aux injonctions ou aux prières de Nicolas I.er, et, si nous ne savons rien de sa mort, on peut penser, sans trop donner à la conjecture, qu'aucun événement grave n'a troublé les dernières années de cette vie toute consacrée à l'étude.

Les historiens anglais l'ont ramené dans sa patrie; ils lui ont ouvert un asile dans une abbaye, et là ils lui ont donné la couronne des martyrs et des saints. Ce récit semble lui convenir, il est vrai, et être une expression fidèle de sa destinée. Parti de l'Irlande, l'île des saints, mais aussi l'île des libres penseurs, il est venu briller à la cour de Charles le Chauve, il

---

1. „*Mirandum quoque est, quomodo ille vir barbarus, Joannem dico, ille qui in finibus mundi positus, quanto ab hominibus conversatione, tanto credi potuit alterius linguæ dictione longinquus, talia intellectu capere, in aliamque linguam transferre valuerit, Joannem dico Scottigenam, virum quantum comperi, per omnia sanctum. Sed hoc operatus est ille artifex spiritus, qui hunc ardentem pariter et loquentem fecit; nisi enim ex gratia ipsius igne caritatis flagrasset, nequaquam donum linguis loquendi procul dubio suscepisset. Nam hunc magistra caritas docuit quod ad multorum instructionem et œdificationem patravit.*“ Usserius, *loco citato, p.* 45.

a étonné la chrétienté par la hardiesse de ses doctrines; puis, succombant aux attaques de son siècle, il a repassé la mer, il a été rappelé par Alfred le Grand et placé dans l'une de ces abbayes, auxquelles il a rapporté ainsi la science qu'il y avait puisée autrefois et qu'elles avaient perdue par le malheur des invasions. Chassé de l'école du palais, de cette future université de Paris, où la liberté de pensée s'essayait trop tôt, il est allé mourir dans sa libre patrie qui l'a canonisé. C'est là une légende imaginée avec bonheur et qui s'approprie, non sans une certaine grâce touchante, au caractère de Scot Érigène. Mais rien ne nous autorise à la répéter.

Non, et sa vie, telle que nous la savons, avec ses obscurités et ses mystères, est encore la plus fidèle image de ce qu'il a été en effet. Esprit ardent, audacieux, mais audacieux naturellement, par la seule pente de son génie, et plein de candeur dans ses témérités, il se tait dès qu'une opinion trop nouvelle, dès qu'une idée trop hardie lui échappe et va heurter son siècle. Très-libre, et accablé d'invectives par les uns, mais très-fervent et loué pour sa sainteté par les autres, il a, presque sans les chercher, des pressentiments sublimes, puis, quand il s'aperçoit qu'il est seul, il s'efface et rentre dans le silence. Précurseur des futures tentatives de la science, il n'est pas homme d'action. Or, la fin de sa vie exprime aussi ce caractère : après un long enseignement riche en idées, en

pensées hardies, brillantes, profondes et qui devançaient leur époque, il disparaît sans bruit, il quitte sans éclat cette scène qu'il a remplie, il se tait enfin, comme il se taisait après son livre sur la prédestination, comme il se taisait après sa discussion sur l'eucharistie, comme il se tait sans cesse dans son principal ouvrage lorsqu'il vient d'établir quelque grande et libre doctrine et que, voyant son disciple tout étonné, tout effrayé, il lui dit : « Si ces paroles arrivent « aux oreilles de ces hommes qui sont plus prompts « au blâme qu'à l'indulgence, il n'est pas tant besoin « de disputer avec eux ; que chacun garde son opinion, « en attendant l'heure qui convertira en ténèbres la « lumière des faux sages, et changera en un jour « éclatant la nuit de ceux qui cherchent.[1] »

§. 2.

SES ÉCRITS.

Scot Érigène a beaucoup écrit. De tous ses ouvrages, deux seulement ont été publiés, il y en a plusieurs qui semblent à jamais perdus, et d'autres qui, enfouis dans les bibliothèques, attendent encore des éditeurs. Le récent et remarquable mouvement d'études, qui déjà, en France et en Allemagne, a porté de vives lumières dans la nuit du moyen âge, fait reparaître chaque année quelque nouveau fragment qui lui appartient.

---

1. *De divisione naturæ, lib. V, 40, p. 592, ed. Schlüter.*

Il remplit si bien tout le neuvième siècle, qu'on n'y peut faire un pas, sans le rencontrer, et en ce moment même, de tous côtés, au Vatican et dans les bibliothèques de nos anciennes abbayes, on retrouve des manuscrits du vieux philosophe, on rassemble son œuvre dispersée, *disjecti membra.*

Peut-être arrivons-nous un peu tôt pour en parler; marquons au moins le point où en est la science.

1.° Son grand ouvrage, *περὶ Φύσεως μερισμοῦ, De divisione naturæ,* a été publié à Oxford, en 1681, par Thomas Gale[1]; il y en a une nouvelle édition, publiée récemment en Allemagne et due aux soins de M. Schlüter, *Privatdocent* à l'université de Münster.[2]

C'est là le plus important des écrits de Scot Érigène, celui qui contient toute sa philosophie. Il est divisé en cinq livres et composé en forme de dialogue: c'est un entretien entre le maître et le disciple sur le monde, *natura,* sur l'universalité des êtres, sur ce grand tout, qui comprend à la fois Dieu et l'homme, le Créateur et la créature. La pensée, tout en suivant son développement dialectique, se détourne et se perd à chaque instant à travers un grand nombre

---

1. Joannis Scoti Erigenæ, *De Divisione naturæ, libri V, diu desiderati. Accedit Appendix de ambiguis S. Maximi, etc. Oxonii e theatr. Sheldon,* 1681, *in-fol.*

2. Joannis Scoti Erigenæ, *De divisione naturæ, libri quinque. Editio recognita et emendata. Accedunt tredecim auctoris hymni, etc. Monasterii Guestphalorum,* 1838, *in-8.°*

de questions secondaires; elle revient ensuite sur ses pas et se répète avec une confiance inépuisable. Ce n'est point du tout la sécheresse scholastique des sommes de théologie, mais plutôt une fertilité trop abondante, un chaos riche et confus. Malgré la confusion et la subtilité, l'expression est souvent grande, et elle atteint parfois à une vraie poésie que soutient l'élévation de la pensée et je ne sais quel enthousiasme philosophique. Nous ne savons pas à quelle époque le *De divisione naturæ* a été écrit; Jean Scot nous apprend seulement, dans les dernières lignes, qu'il l'a composé à la prière et avec les conseils de son frère en Jésus-Christ, Wlfad, chanoine de Rheims, qui fut plus tard évêque de Bourges, et c'est à lui qu'il l'offre en terminant, après en avoir fait hommage à Dieu.

2.° Le *De prædestinatione* écrit contre Gotteschalk, à la sollicitation d'Hincmar de Rheims et de Pardule de Laon, a été imprimé en 1650 par le président Mauguin, dans ses *Vindiciæ prædestinationis et gratiæ.*[1] Nous en avons déjà parlé.

3.° Il y a un traité de Jean Scot qui porte ce titre, *De visione Dei,* et que Mabillon a vu manuscrit dans la bibliothèque de Clairmarest près de Saint-Omer.

4.° Un autre traité philosophique, dont l'*Histoire littéraire de la France* ne parle pas, et qui, malheureu-

---

1. Mauguin, *Vind. prædest. et gratiæ, t. I, p.* 109 *et seq.*

sement, paraît être perdu, a été cité par Guillaume de Northausen, dans les recherches qu'il faisait en Allemagne pour rassembler au Vatican les anciens manuscrits; c'est le *De egressu et regressu animæ ad Deum*. Guillaume de Northausen dit l'avoir vu encore, en 1594, dans la bibliothèque de l'électeur de Trèves. M. Greith, dans son *Spicilegium vaticanum*[1], transcrit le passage de Guillaume de Northausen, qu'il a lu dans un catalogue du Vatican; le voici: « *Codices mss. membranacei quos e cumulo librorum ecclesiæ metropolitanæ* « *Trevirensis me vidisse memini, hi sunt.* » Alors suivent les indications de différents manuscrits, et, sous le n.° 15, il ajoute : « *Johannis Scoti Benedictini* (*qui fuit* « *unus ex quatuor primis fundatoribus academiæ Pari-* « *siensis*) *opus de egressu et regressu animæ ad Deum*, « *stylo scriptum Platonico; quod licet errore aliquo circa* « *SS. trinitatem, ut Alexander Halensis et alii post eum* « *doctores gymnastici notant, impressum sit, servari* « *tamen potest in usum theologorum qui aliquando ad* « *pleniorem scholasticorum intellectum erratum scoticum* « *in ipsa scaturigine vellent inspicere* » (*vide Cod. mss. Vallicel, c.* 28, *sub titulo index voluminum qui tempore Cæsarii Caronii in variis bibliothecis Romæ et alibi asservantur, p.* 192). M. Greith a cherché en vain

1. *Spicilegium Vaticanum. Beiträge zur nähern Kenntniss der Vatikanischen Bibliothek für deutsche Poesie des Mittelalters, von* Carl Greith, *Pfarrer in Mörschwyl bei Sankt-Gallen. Frauenfeld,* 1838, *in*-8.°, *S.* 80 *und folg.*

l'ouvrage au Vatican; il pense qu'il n'existe plus. « Je « crois cependant, ajoute-t-il, en avoir découvert un « fragment dans le *Codex collectan. membr.*, 4, *ch.* 2, « 596. Parmi des feuilles de parchemin de différentes « époques, on rencontre, feuille 9, un remarquable « fragment dans l'écriture ronde carlovingienne du « dixième siècle. La langue, le fond et la marche des « idées désignent Jean Scot Érigène, que nous connais- « sons par son *περὶ ἀρχῶν* ou *De divisione naturæ* et « son Commentaire sur la hiérarchie céleste de S. Denys « l'Aréopagite. » Ce fragment qu'on verra plus loin[1] n'a malheureusement presque pas d'importance, et ne nous donne aucune lumière sur le livre que nous avons perdu. Il semble que ce devait être un traité spécial sur l'une des questions qui remplissent le *De divisione naturæ*; l'âme sortant de Dieu et retournant à Dieu, c'est aussi là le sujet du *De divisione naturæ* et de toute la philosophie de Jean Scot. Cette grande question eût sans doute été, dans ce livre, l'objet d'une étude plus particulière.

5.° Nous n'avons pas non plus son ouvrage sur l'Eucharistie, *De corpore et sanguine Domini*[2]. Brûlé par

1. Voyez l'Appendice.

2. On a douté plusieurs fois que Jean Scot ait écrit aucun ouvrage sur l'Eucharistie; M. Bæhr, s'appuyant sur une dissertation de M. Lauf (*Ueber die verloren gehaltene Schrift des Johann Scotus von der Eucharistie*, dans les *Theologische Studien und Critiken*, 1828, I, 4, p. 756), avait consacré ce doute par l'autorité

Bérenger, il a disparu complétement. Au dix-septième siècle, on a cru le retrouver dans l'ouvrage de Ratramne. Un savant, M. de Marca, établit ce système dans une lettre à dom Luc d'Achery[1]. Telle est en effet la confusion des disputes théologiques du neuvième siècle, qu'on a pu, avec quelque vraisemblance, retirer à Ratramne son traité de l'Eucharistie, et l'attribuer à Scot Érigène. Quelques circonstances pouvaient autoriser cette hypothèse. Ces traités étaient écrits tous deux sur la demande de Charles le Chauve, et tous deux consacrés à repousser ce qu'il y avait de trop grossier dans la théorie de Paschase Radbert; mais tant de différences les séparent d'ailleurs que l'opinion de M. de Marca a été réfutée facilement, et qu'il n'est pas permis de s'y arrêter.

M. Ravaisson a découvert récemment un fragment sur l'Eucharistie, qu'il croit pouvoir être attribué à Bérenger ou à Scot Érigène[2]. Le livre de Bérenger

---

de son érudition toujours exacte (Bæhr, *Geschichte der römischen Literatur im karolingischen Zeitalter. Carlsruhe*, 1840, *S.* 494). Mais le savant auteur, après de nouvelles recherches, est revenu sur son opinion; en continuant son histoire des lettres latines au moyen âge, il a vu maintes fois cité le traité de Jean Scot, *De corpore et sanguine Domini*. Je lui dois des remercîments pour l'obligeance qu'il a mise à me faire savoir ces détails.

1. *Epistola ad d'Achery, Spicileg.*, tome II.

2. Félix Ravaisson, Rapports au Ministre de l'instruction publique sur les bibliothèques des départements de l'ouest. Paris, 1841, in-8.°, p. 119 et 372.

vient d'être complétement publié en Allemagne : j'y ai cherché en vain le passage qu'a donné M. Ravaisson; ce curieux débris devrait donc appartenir à notre auteur. Si je n'y trouve pas ce mélange de grec et de latin auquel ses écrits sont si reconnaissables, j'y trouve d'autres formes de langage qui lui sont familières, j'y trouve surtout ces subtiles recherches de spiritualité, ces bizarres explications et cet amour des symboles qui le distinguent. Après avoir nié la présence réelle, l'auteur donne une explication du sacrement. « Le pain, dit-il, ne représente pas seulement « le corps de Christ, mais aussi le corps de toute son « Église, le corps des fidèles; c'est ce que signifient « les nombreux grains de froment qui forment ce pain. « Quant au vin de l'autel, il faut, selon le rite, que « l'eau y soit mêlée, et il n'est pas permis d'offrir « l'un sans l'autre, par cette raison que, si le vin figure « le sang du Christ, l'eau figure le sang du peuple, « et que le Christ ne peut exister sans le peuple, ni « le peuple sans le Christ, pas plus que la tête sans « le corps, ni le corps sans la tête. » Tout cela est bien dans la manière de Jean Scot, et le passage tout entier rappelle sa doctrine et son style. Appuyé sur ces témoignages et sur l'autorité de M. Ravaisson, je ne crains pas de lui restituer ce précieux fragment.[1]

6.° Scot Érigène traduisit en latin, à la prière de

1. Voyez l'Appendice.

Charles le Chauve, les écrits attribués à S. Denys l'Aréopagite. Il y avait déjà une traduction de ces ouvrages, lesquels avaient été envoyés à Louis le Débonnaire par Michel le Bègue en 824, selon l'*Histoire littéraire de la France*[1], en 827, selon des recherches plus récentes[2]. C'est à Hilduin, abbé de Saint-Denys, que la garde de ces écrits fut confiée. L'opinion déjà accréditée que S. Denys l'Aréopagite était le même que S. Denys, évêque de Paris, fit déposer ses ouvrages dans l'abbaye dont on croyait qu'il était le patron. C'était un document de plus pour cette histoire du grand évêque que Louis le Débonnaire avait demandée à Hilduin[3], et il paraît certain que l'auteur des *Areopagitica* traduisit les œuvres de S. Denys. Toutefois, sans qu'on en sache le motif, cette traduction resta obscure et méprisée; il n'en est question nulle part. Les écrivains des siècles suivants rapportent toujours à Scot Érigène l'honneur d'avoir fait connaître à l'Occident l'auteur de *la Hiérarchie céleste*, et Scot Érigène lui-même semble ignorer la traduction de l'abbé de Saint-Denys. Était-elle infidèle, incomplète, insuffisante? On peut le croire, puisque Charles le Chauve jugea nécessaire d'en avoir une nouvelle. La traduction de Jean Scot est accompagnée de deux dédicaces à l'empereur; elle comprend *la Hiérarchie céleste, la*

1. Histoire littéraire de la France, tome V, p. 425.
2. Staudenmayer, *loco citato*, p. 162.
3. Histoire littéraire de la France, tome IV, p. 611.

Hiérarchie ecclésiastique, le livre *Des noms divins; la Théologie mystique* et les dix lettres de Denys. Nous avons déjà dit qu'elle fut l'occasion des plaintes adressées par Nicolas I.er à Charles le Chauve, et nous avons dit aussi le jugement favorable d'Anastase, le bibliothécaire, bien qu'il blâme la trop grande servilité de la version, et ce qu'elle a d'inintelligible. C'est peut-être à cette obscurité du style qu'il faut attribuer le discrédit dont elle fut bientôt frappée. Au treizième siècle, un abbé de Saint-Denys, Odon, envoya un de ses moines chercher en Orient le texte original, qui fut traduit par Jean Sarazin, abbé de Verceil. La traduction de Jean Scot fut cependant imprimée à Cologne au seizième siècle (1530-1536). Philippe Labbe dit avoir vu un manuscrit de cette traduction dans la bibliothèque des jésuites à Bourges. Dom Rivet en a vu un autre à Clermont, dans l'abbaye de Sainte-Allyre.[1]

7.° Trithême et, d'après lui, Gessner et Possevin, parlent d'un commentaire de Scot Érigène sur les écrits de S. Denys l'Aréopagite; « mais, dit l'*Histoire littéraire* « *de la France*, ce commentaire ne paraît nulle part, et « aucun de ces bibliothécaires ne témoigne l'avoir vu.[2] » L'auteur du *Spicilegium vaticanum* a trouvé au Vatican un manuscrit, qui est sans doute l'ouvrage dont il est

1. Histoire littéraire de la France, tome V, p. 426.
2. *Ibidem*, p. 428.

question ici : c'est une explication du premier livre de *la Hiérarchie céleste*, qui contient, dit M. Greith, d'importants extraits de la doctrine de Jean Scot sur l'Eucharistie. Le commentaire indiqué par Trithème se compose de quatre livres, et il embrasse non-seulement le *De cœlesti hierarchia*, mais tous les écrits de l'Aréopagite. Celui qu'a découvert M. Greith, ne serait-il qu'un fragment d'un ouvrage plus considérable? Tel qu'il est, il sera publié bientôt par M. Greith, d'après le manuscrit du Vatican.[1]

8.° Thomas Gale a imprimé à la suite du *De divisione naturæ*, une traduction latine des scolies de S. Maxime sur S. Grégoire de Nazianze, qui est aussi l'œuvre de Jean Scot. Il s'en faut que ce soit une traduction complète; ce n'est qu'un choix, un recueil d'extraits comme ceux qu'il place continuellement dans le *De divisione naturæ*, et sur lesquels il s'appuie.

9.° Voici une découverte précieuse, une belle et grande page de Scot Érigène qui vient de nous être restituée. Dom Rivet indique parmi les écrits de notre auteur, une homélie sur le commencement de l'Évangile de S. Jean, dont le manuscrit, appartenant à l'abbaye de Saint-Évroult, portait sur la première page le nom de Jean Scot, traducteur de *la Hiérarchie céleste*. M. Ravaisson l'a trouvée à Alençon dans des manuscrits provenant de Saint-Évroult, et l'a publiée

1. *Spicilegium vaticanum, von* C. Greith, *S.* 80.

dans son savant ouvrage sur les bibliothèques de l'ouest.[1]

On croirait lire un chapitre détaché du *De divisione naturæ*, ou plutôt un résumé brillant de certaines parties du système; et ce qu'il y a de grand dans ce mysticisme de Jean Scot, dans sa déification de l'homme qui sort de l'humanité par les sublimités de la contemplation, apparaît mieux encore dans cette poétique homélie; ces idées, éparses dans le grand ouvrage et rassemblées ici avec plus de précision, acquièrent un intérêt nouveau[2]. Les pensées hardies sur la contemplation supérieure à l'action, sur la science plus divine que la foi, sur S. Jean placé plus haut que S. Pierre et que S. Paul, sont empruntées à S. Augustin lui-même[3]; mais Scot Érigène les a rattachées à sa doctrine avec un éclat qui les lui rend propres. En outre, elles ont été transmises et imposées par lui au moyen âge, et traversant même l'époque moderne, elles rappellent, comme l'a remarqué M. Ravaisson, d'ingénieuses théories, récemment développées à Munich. Je reviendrai plus loin sur ce sujet.

10.° Scot Érigène, comme la plupart des écrivains de son temps, et, en général, de tout le moyen âge,

---

1. Félix Ravaisson, Rapports au Ministre sur les bibliothèques de l'ouest, p. 141 et 334.

2. Voyez l'Appendice.

3. *Tractatus in Johannis Evangelium, opp. t. III, p.* 211-212, *p.* 599 *et passim.* — Voyez plus loin, 3.ᵉ partie, chap. VI.

a composé un grand nombre de vers. Ils sont, ainsi que sa prose, très-reconnaissables au mélange de grec et de latin : il y a souvent deux ou trois vers grecs, qui se suivent au milieu d'une pièce latine. On en a publié à différentes époques. Usser d'abord, dans le livre intitulé *Epistolarum hibernicarum sylloge*, a donné, avec une pièce sur l'Aréopagite, une autre pièce, dans laquelle Jean Scot dédie à Charles le Chauve sa traduction des œuvres du grand mystique.[1] Ducange et Mabillon ont aussi fait connaître quelques-uns de ses vers, ils sont écrits à la louange du pape Jean VIII et d'Hincmar de Rheims, et se trouvent en tête d'un ancien glossaire grec et latin[2]. Après eux, M. de Sainte-Palaye, voyageant en Italie, trouva au Vatican sept poëmes, d'une main du douzième siècle; il les fit copier et les communiqua à Dom Rivet, qui y reconnut facilement la manière de Jean Scot[3]. M. Angelo Mai a publié récemment treize morceaux poétiques, découverts par lui dans les palimpsestes du Vatican[4]. Or, de ces treize morceaux, il y en a sept qui semblent être ceux-là même qui avaient été copiés par Sainte-Palaye, et dont l'*Histoire littéraire de la France* a donné l'analyse[5]. Les sept

---

1. Usser, *Epist. hibern. syllog.*, p. 40, 41.
2. Histoire littéraire de la France, tome V, p. 427.
3. Histoire littéraire de la France, t. V, Avertissement, p. xix.
4. Angelo Mai, *Classic. auct. e Vatic. codd. ed.*, t. V, p. 426.
5. Histoire littéraire de la France, t. V, Avertissement, p. xix.

poëmes, qui dans les treize pièces de M. Angelo Mai sont placés entre le n.° II et le n.° VII inclusivement, sont très-probablement les sept poëmes de Sainte-Palaye; ils correspondent avec une parfaite exactitude à la description que Dom Rivet en a donnée. Les poëmes I, IX et X étaient seuls inconnus jusqu'ici, car le XIe et le XIIe sont les deux pièces qu'Usser a publiées et dont j'ai parlé tout à l'heure, et la dernière pièce, composée de quatre vers, termine, dans la collection de Mauguin, la lettre adressée par Jean Scot à Hincmar et à Pardule, et qui sert de préface à son ouvrage contre Gotteschalk.[1]

Il faut ajouter aux vers publiés par M. Angelo Mai, trois pièces données par M. Ravaisson : la première est sur la traduction de S. Maxime, dont Jean Scot fait hommage à Charles le Chauve; la seconde se compose de douze vers sur l'intelligence des idées, qui vaut mieux que l'éclat des paroles; et la troisième est un hymne à S. Maxime. Elles sont tirées d'un manuscrit de la bibliothèque de l'Arsenal. La quatrième, que M. Ravaisson a lue dans un manuscrit de la bibliothèque du Roi, est la pièce sur S. Denys l'Aréopagite, déjà publiée par Usser et par Angelo Mai.[2]

Enfin, M. Cousin, dans un des manuscrits qu'il a

1. *Apud* Mauguin, *Vindic. prœdest. et gratiœ*, t. Ier, p. 110.
2. Angelo Mai, *loco citato.*

interrogés, pour porter la lumière dans les grandes discussions du réalisme et du nominalisme, a rencontré deux vers de Jean Scott, qu'il a cités.[1]

11.° On attribue à Jean Scot des extraits de Macrobe sur la différence et la conformité du grec et du latin, *De differentiis et societatibus græci latinique verbi,* qu'on imprime ordinairement à la suite des ouvrages de Macrobe.[2]

12.° Trithême et Gessner lui attribuent aussi, mais sans raison, un commentaire sur l'Évangile de S. Mathieu, et un traité des devoirs de l'homme, *De officiis humanis.* Selon Antoine Possevin, il aurait encore écrit neuf livres sur la morale d'Aristote, *In moralia Aristotelis,* qui sont peut-être, dit Dom Rivet[3], le *De officiis* dont parle Trithême, et de plus, un traité des mystères sans tache, des livres de paraphrases, *Tomi paraphrastici,* un traité de la foi contre les barbares, un livre sur l'instruction de la jeunesse, *De instituenda juventute liber unus,* et les dogmes des philosophes. Tennemann nomme aussi ces deux derniers ouvrages, et remarque que Duboullay voyait dans le *De instituenda juventute* un traité faussement attribué à Boëce, et qui porte ce titre : *De disciplina*

1. Voyez Cousin, Fragments philosophiques, tome III, philosophie scholastique. Paris, 1840, in-8.°, p. 326.

2. Histoire littéraire de la France, tome V, p. 427.

3. *Ibidem*, p. 428.

scholarium[1]; mais il n'y a aucun témoignage certain qui puisse faire attribuer ces ouvrages à Scot Érigène, et il faut, avec l'*Histoire littéraire de la France*, les rayer de la liste de ses écrits[2]. Tennemann parle encore d'un livre sur la théologie mystique, qui ferait peut-être partie du commentaire sur S. Denys l'Aréopagite, cité par Trithême, contesté à tort par Dom Rivet, et dont M. Greith va publier un fragment.[3]

Quelques paroles de Hugues de Saint-Victor, répétées par lui d'après un ancien auteur, pourraient faire croire que Scot Érigène a composé un traité sur les catégories; mais, comme on l'a remarqué avec raison[4], il est tout simplement question des *περὶ φύσεως μερισμοῦ*, qui contient, au premier livre, une longue discussion sur les catégories et sur la question de savoir si elles sont applicables à Dieu. Il paraît du moins certain que Scot Érigène s'était occupé d'Aristote, et que c'est par lui que les écrits du Stagirite entrèrent pour la première fois d'une manière un peu sérieuse dans les lettres du moyen âge. Peut-être s'occupa-t-il surtout des ouvrages de dialectique. On expliquerait ainsi pourquoi, dans la discussion des universaux, on cite pour toute autorité Boëce, un fragment de

1. Tennemann, *Geschichte der Philosophie. Leipzig*, 1810, *Band VIII, S.* 75.

2. Histoire littéraire de la France, tome V, p. 428.

3. Greith, *Spicileg. vat.*, *S.* 80.

4. Histoire littéraire de la France, tome V, p. 429.

Porphyre, et nullement Scot Érigène. D'ailleurs, les services que Jean Scot avait rendus à la science furent détruits par la réputation d'hérésie qui s'attacha bientôt à son nom. Suspect aux siècles suivants, ils dédaignèrent ce qu'il leur avait donné de précieux secours et d'érudition. Bérenger, dit Duboullay, revint à Aristote[1]; mais ce n'était pas Bérenger qui pouvait relever ces études frappées de discrédit, il ne pouvait qu'en retarder le succès.

La remarquable homélie sur le premier chapitre de l'Évangile de S. Jean, un commentaire sur le premier livre de la hiérarchie céleste de Denys l'Aréopagite, un fragment sur l'Eucharistie, plusieurs pièces de vers, voilà ce que des recherches récentes ont ajouté à l'inventaire des œuvres de Jean Scot, dressé au siècle dernier par Dom Rivet.

Nous en avons fini avec ce catalogue : dédommageons-nous de l'aridité de ce travail, et arrivons à l'exposition de la doctrine de Scot Érigène; entrons

---

1. *Igitur iis temporibus Augustini dialectica potius tradebatur, quam peripatetica; quamquam paulo ante Joannes Erigena Aristotelis lectioni additus omnem quæstionem ejus fundamentis et theorematis enodare se posse jactasset, et discipulos suos iis informasset. Sed quia in rebus fidei errare compertus est, sequenti seculo videtur minus lectitatus fuisse Aristoteles. Berengarius eum in scholas revocavit.* — Bulæus. *Histor. universit. Parisiens., tom. I, p.* 519.

dans cette riche et bizarre construction, dans ces *templa Sophiœ* dont il parle. Nous avons tâché de mettre en lumière les éléments qui ont contribué à préparer et à nourrir son génie; nous avons interrogé sa vie : sachons maintenant ce qu'il a fait de la science telle qu'il l'a reçue, quelle forme il a donnée à ces éléments divers dont il a pu disposer, quelle œuvre il en a fait sortir; après cela, nous pourrons le juger, et recherchant l'influence qu'il a exercée sur les siècles suivants, nous marquerons la place qu'il occupe dans le développement de la pensée humaine.

DEUXIÈME PARTIE.

SCOT ÉRIGÈNE.

EXPOSITION DE SA DOCTRINE.

CHAPITRE PREMIER.

IDÉE DE LA PHILOSOPHIE.

La première question pour le philosophe est celle qui s'informe de la nature de la science, de ses desseins et de son but, de ce qu'elle veut et de ce qu'elle peut faire. Qu'est-ce donc que traiter de la philosophie? Ce n'est pas autre chose que donner les règles de la vraie religion, laquelle a pour objet d'adorer avec humilité et de rechercher par la pensée la cause souveraine, la cause première de toutes choses, Dieu lui-même : d'où il résulte que la vraie philosophie est la vraie religion, et que la vraie religion, à son tour, est la vraie philosophie.[1]

Si la vraie philosophie et la vraie religion se confondent, et si toutes deux sont la science de l'infini, pour qu'elles puissent atteindre ce but sublime, il faut reconnaître chez l'homme une faculté supérieure,

---

1. *Johannis Scoti Erigenæ De divin. prædest. apud* Mauguin, *Vind. prædest. et grat.,* tome. I.er, p. 111.

par laquelle, sortant de lui-même, il monte jusqu'à Dieu; or, c'est la sagesse, la sapience, qui est cette vertu commune à l'homme et à l'ange; c'est elle qui donne à l'esprit la pure contemplation, et lui fait apercevoir l'Éternel, l'Immuable. C'est là la partie la plus haute et comme la cime de la pensée. Au-dessous d'elle il y a la science, faculté très-élevée encore, commune également à l'ange et à l'homme, qui étudie non-seulement les effets, la multiplicité, l'infinie variété des phénomènes, mais la nature même des choses créées, soit que cette nature apparaisse réalisée dans le temps et dans l'espace, soit qu'elle demeure encore dans son indivisible simplicité. La science a pour domaine la nature; la sapience se meut éternellement autour du Dieu invisible[1]. Physique et théologie, l'âme humaine embrasse ainsi toute la connaissance sur les deux degrés de la spéculation.[2]

Sur le degré inférieur par lequel l'homme s'élève à celui d'où il contemple ce qui ne se voit pas, il faut remarquer encore une division; car notre âme possède trois mouvements, qui ont chacun leur fonction propre, et il y a entre ces mouvements une correspondance merveilleuse. D'abord ce sont les sens qui révèlent à l'âme les phénomènes du monde sensible; puis paraît la raison qui ramène ces phénomènes

1. *De divis. nat., lib. II,* 23, *p.* 132.
2. *Ibidem, lib. III,* 3, *p.* 188.

à leur cause, à Dieu, et qui nous apprend que ce Dieu existe, sans cependant pouvoir nous dire ce qu'il est; alors enfin, obéissant aux avertissements de la raison, s'éveille l'intuition suprême, et, de ce point de départ de l'observation, l'âme sort de sa propre nature; elle s'élève au-dessus d'elle-même pour comprendre le Dieu qui est au delà de tout ce qui est et de tout ce qui n'est pas. Parvenue à cette hauteur, l'âme devient le νοῦς des Grecs, ce qu'on nomme en latin, *animus, intellectus*[1] : elle est comparable aux anges, qui ne sont pas autre chose que des mouvements intelligibles, éternels, incessables, autour du principe universel[2]; elle aussi, dans cette fonction supérieure, elle est un de ces mouvements incessables, ineffables : elle possède alors cette connaissance pure qu'on appelle contemplation, vision, vision intellectuelle.[3]

Ce n'est pas seulement par la vue des phénomènes que l'âme, avertie de la substance qui les porte, s'élève à l'invisible. Il y a un moyen plus sûr d'arriver à Dieu, c'est de nous contempler nous-mêmes : considérons notre âme, cherchons-y pieusement le Dieu suprême; il nous y sourit avec complaisance.[4]

Il faut donc faire attention à soi-même, comme dit

1. *De divis. nat., lib. II,* 23*, p.* 132.

2. *Ibidem.*

3. *Passim. Visio intellectualis, de Prædest., cap. III,* 5.

4. *De divis. nat., lib. II,* 24*, p.* 137.

Moïse, et lire en soi, ainsi que dans un livre, l'histoire des opérations de l'âme. Celui qui ignore son âme et la commune nature du genre humain, n'est pas très-éloigné de la brute, et c'est à lui que Salomon adresse ces accablantes paroles : *Nisi cognoveris teipsum, vade in vias gregum.* Si nous ne voulons pas nous chercher, nous connaître, c'est que nous ne désirons pas revenir à Dieu, et nous resterons couchés sur le grabat de la matière, dans la mort de l'ignorance. Il n'y a pas de route plus sûre vers la contemplation du divin exemplaire, que de considérer son image la plus rapprochée de nous, qui est notre âme[1] : c'est la route par excellence; c'est presque la seule.[2]

Cette intuition à laquelle l'esprit s'est élevé, en se fondant sur les données des sens et sur l'étude de l'âme, n'a pas été obtenue par des procédés lents et successifs, de même qu'elle n'est pas le produit de plusieurs facultés. Elle est le produit d'une faculté première (*primus motus*[3]), qui préexistait aux données des sens, aux observations psychologiques, et qui, une fois ces conditions remplies, s'est élevée à l'aperception pure et immédiate (*pure incunctanterque percipit*[4]); c'est pourquoi, désormais en possession de

1. *De divis. nat., lib. V,* 31, *p.* 508.
2. *Ibidem, lib. II,* 32, *p.* 169.
3. *Ibidem, lib. II,* 23, *p.* 130.
4. *Ibidem, lib. II,* 24, *p.* 137.

l'Éternel, de l'Immuable, qu'elle a atteint en s'élançant hors des limites et des lois de sa nature, l'âme redescend, pour ainsi dire, en elle-même; elle récompense la raison, les sens, ces deux degrés inférieurs qui l'ont aidée à monter vers l'infini; elle leur distribue la lumière qu'elle a découverte, et si tout à l'heure, dans son vol vers l'absolu, on pouvait la comparer à l'ange, à ces mouvements purs et éternellement portés autour de l'éternel principe des choses, depuis qu'elle est arrivée si haut, elle ressemble à Dieu lui-même : l'intuition est le Père; la raison est le fils; le Saint-Esprit, ce sont les sens; car, de la même manière que Dieu le Père crée ses ouvrages dans son Verbe, qui est le Fils, et les y fonde immuablement, ainsi les intuitions de la pensée humaine créent, en quelque sorte, dans la raison, par une merveilleuse opération de la science, tout ce qu'elles ont découvert sur les principes absolus, et l'y établissent dans le fond le plus intime d'elle-même. Ce n'est pas tout encore, et comme Dieu, après avoir créé son œuvre dans le Fils, distribue cette œuvre par le moyen du Saint-Esprit, la divise dans les produits innombrables des causes premières, dans une infinie multiplicité d'essences intelligibles ou de phénomènes visibles; ainsi l'intelligence crée d'abord et dépose dans la raison les aperceptions de l'infini; puis elle les distribue, elle les divise dans le sens intérieur en notions distinctes. La pensée pure apercevait l'universel, l'ensemble, l'harmonie; le sens

intérieur saisit le particulier, la distinction, la différence. Ainsi la pensée de l'homme est comme provoquée par les facultés inférieures, la sensibilité et la raison, à monter jnsqu'à l'infini ; elle y monte dans un sublime élan, et leur en rapporte les richesses. [1]

Puisque l'âme est douée si noblement et investie de ces magnifiques fonctions, quels sont ses rapports avec l'autorité? — Qu'est-ce que l'autorité? et qu'est-ce que la raison? L'autorité n'est pas autre chose que la vérité découverte par la raison et déposée dans les écrits des Pères ; la raison précède donc l'autorité, car loin que la raison relève de l'autorité, c'est le contraire qui est vrai. Toute autorité que la raison ne confirme pas, est fragile, tandis que la raison, appuyée sur ses propres forces, n'a pas besoin d'être confirmée par l'autorité [2]. C'est surtout en parlant aux simples qu'il convient de se fonder sur le témoignage des Pères ; mais dans les hautes questions, qu'on ne doit traiter qu'entre philosophes, comme il n'y a rien pour eux de plus doux à entendre que la vérité, rien de plus attrayant à poursuivre, rien de plus beau à contempler quand ils l'ont atteinte, ils ne craignent ni l'autorité de l'Écriture, ni les attaques des esprits vulgaires ; mais tout ce que la pensée leur démontre

---

1. *De divis. nat., lib. II,* 24, *p.* 137.
2. *Ibidem, lib. I,* 71, *p.* 73, 74.

invinciblement, ils l'affirment sans hésiter et comme à visage découvert.[1]

Telle est la prééminence de la raison sur l'autorité: est-ce à dire pourtant qu'elle se suffise à elle-même? Ne lui faut-il pas souvent un secours divin pour qu'elle puisse atteindre les sommets de l'intuition? Sans parler de l'observation qui lui donne le point de départ, ne faut-il pas quelque chose de plus? Il faut, ce semble, une grâce; il faut que Dieu accorde aussi un point de départ, et que, dans les ténèbres, la lumière, se révélant elle-même, prévienne l'esprit, lui donne le commencement; sans cela tout l'effort de la raison serait vain.[2]

Ce point de départ que Dieu doit donner à l'homme, se trouve d'abord dans les livres saints. C'est par l'étude des paroles de l'Écriture qu'il faut nécessairement commencer toute recherche de la vérité[3]; mais n'oublions pas qu'il n'y a pas d'autorité qui puisse prévaloir contre la raison[4]: car, si la sainte Écriture possède la vérité, il ne faut pas croire qu'elle la proclame explicitement; elle s'accommode à notre faiblesse, elle parle par images, par comparaisons; elle détourne souvent le sens des mots. C'est pourquoi il ne faut pas craindre de déclarer hautement la vérité ré-

1. *De divis. nat., lib. I,* 69, *p.* 72, 73.

2. *Ibidem, lib. II,* 31, *p.* 159.

3. *Ibidem, lib. I,* 66, *p.* 69, 70. — *Lib. II,* 15, *p.* 105.

4. *Ibidem, lib. I,* 66, *p.* 69.

vélée par la raison, fût-ce contre l'apparente autorité de l'Écriture; oui, dût-on paraître accablé sous les flèches qu'elle nous lance de toutes parts, dût-on renoncer à persuader les simples et voir les sages eux-mêmes frémir d'épouvante; il faut croire à la raison et ne point trembler.[1]

Ce secours de l'Écriture ne suffit donc pas encore pour expliquer les actes merveilleux de la raison humaine, puisque en mainte occasion la raison doit s'en passer. Il faut une assistance plus haute, plus immédiate. Comment, en effet, comprendre par quel moyen l'intelligence humaine sort de ses limites et va, au delà d'elle-même, au delà des bornes de son être, atteindre le Dieu caché, qui est si loin de toute créature? on ne peut le dire. L'étude des forces de la raison est ici impuissante; car ce n'est pas la raison qui est en jeu dans ces mouvements de notre âme, mais la profondeur inintelligible de la grâce divine. L'apôtre lui-même n'ignore-t-il pas comment il a été ravi dans le paradis? tout ce dont il est certain, c'est qu'il a été ravi par la grâce; mais comment cela s'est fait, Dieu seul le sait.[2]

Si l'on essaye d'étudier ces mystérieuses opérations de notre intelligence, on arrive à ce résultat, savoir que nous saisissons la vérité divine dans des théopha-

1. *De divis. nat., lib. I,* 66, *p.* 69.
2. *Ibidem, lib. II,* 23, *p.* 134.

nies, c'est-à-dire, que ce n'est pas Dieu lui-même que nous voyons, mais seulement des manifestations de son incompréhensible et inaccessible lumière[1]. Or, ces manifestations ne se font pas gratuitement en nous; elles ne sont pas l'œuvre seule de Dieu, nous y devons travailler avec lui, elles sont l'œuvre de Dieu et de nous-mêmes; car, selon les ingénieuses et sublimes paroles d'un divin philosophe, le moine Maxime, la sagesse du Père se crée elle-même en nous et s'adjoint notre intelligence pour que de cette union résulte l'apparition divine, Θεοφάνια. Dieu s'incline vers nous par la grâce, nous nous élevons en lui en l'aimant : de cette condescendance ineffable et de cet effort méritant naît la théophanie, laquelle commence dès cette vie pour ceux qui en sont dignes, bien qu'elle ne doive s'accomplir entièrement que dans la perfection de l'autre vie et de la béatitude.[2]

Il résulte de tout cela que la vertu est nécessaire à l'intelligence, et qu'il y a, entre l'amour et la science, de profondes affinités; et c'est lorsque l'âme a été purifiée par la vertu et illuminée par la raison, que s'accomplit le dernier mouvement, où se consomme l'intuition théologique. La vertu prépare ce mouvement suprême de la pensée, la raison l'éclaire, la théologie l'accomplit[3]. Enfin, pour tout résumer, Dieu et

1. *De divis. nat., lib. I,* 9, *p.* 8, 9.
2. *Ibidem.*
3. *Ibidem, lib. II,* 23, *p.* 131, 132.

l'homme concourent également à produire cet acte sublime; car, et ce sont encore les paroles de Maxime, autant l'homme s'élève vers Dieu, autant Dieu descend vers l'homme.[1]

CHAPITRE II.

LE MONDE.

Au premier regard qu'on jette sur l'ensemble des choses, elles apparaissent divisées en deux grandes catégories, l'être et le non-être, et leur nom à toutes deux c'est, en grec, *φύσις*; en latin, *natura*.[2]

Cette division en deux catégories est la première forme de notre esprit, que nous appliquons à tout: d'après cette première forme et à ce premier point de vue de notre raison, ce qui est, c'est ce qui est intelligible, ce qui est accessible à nos sens ou à notre pensée. Par là s'explique comment dans la catégorie du non-être se rencontrent deux classes absolument opposées l'une à l'autre, savoir ce qui est au-dessus et ce qui est au-dessous de l'être: Dieu, par exemple, qui n'est pas l'être, parce qu'il est plus que l'être, et la matière, les phénomènes, le variable, le corruptible, qui n'est pas l'être non plus, parce qu'il est au-dessous de l'être, parce qu'il est le néant.[3]

---

1. *De divis. nat., lib. I,* 9, *p.* 9.
2. *Ibidem,* 1, 2, 3, 4 *et seq., p.* 1, 2 *et seq.*
3. *Ibidem.*

En s'élevant sur un degré supérieur, l'esprit aperçoit deux catégories plus distinctes, qui comprennent toutes choses, savoir le nécessaire et le contingent, l'immuable et le variable, *status et motus*. Les dix catégories d'Aristote, que l'on regarde comme irréductibles, peuvent se ramener pourtant à ces deux catégories plus élevées, plus générales, plus compréhensives, lesquelles, à leur tour, disparaîtront dans le genre qui à lui seul embrasse tout, savoir le *τὸ πᾶν* des Grecs, l'*universitas* des Latins.[1]

Arrivé là, de degrés en degrés, au haut de l'édifice de l'univers, l'esprit en voit mieux les divisions. Or, il y a quatre espèces de natures : 1.° la nature qui crée et n'est pas créée; 2.° la nature qui est créée et qui crée; 3.° la nature qui est créée et qui ne crée pas; 4.° la nature qui n'est pas créée et qui ne crée pas. La première c'est Dieu, c'est le Dieu incréé et créateur, celui qui possède la vie et la répand. La seconde, ce sont les causes premières par lesquelles il accomplit son œuvre. La troisième, c'est la création. La dernière, c'est Dieu encore, c'est le Dieu qui est la fin de toutes choses comme il en est le commencement, et vers qui retourne, sans pourtant se confondre avec lui, la vie universelle échappée de ses mains.[2]

1. *De divis. nat., lib. I*, 23, *p.* 28.
2. *Ibidem*, 1, *p.* 1. — *Lib. III*, 1, *p.* 177 *et seq.*

La pensée sur ses différents degrés, nous révèle donc ce grand tout, cet univers; elle nous révèle à la fois Dieu et le monde, le Créateur et la créature. Si, au point de vue inférieur de l'entendement, il semble difficile d'admettre qu'on puisse embrasser dans un seul ensemble, appelé *natura,* tout à la fois Dieu et le monde, et faire ainsi de Dieu une partie de cet ensemble, cette objection disparaît à la lumière de la raison pure; car nous voyons alors que Dieu est le principe de tout, et qu'on ne peut le séparer de la multiplicité des phénomènes qu'il a créés, et sans lesquels il ne serait point le Créateur. En lui sont toutes choses, en lui est la substance, l'essence de ces phénomènes innombrables qui composent la nature créée. On peut dire, en un certain sens, qu'il est à la fois le tout et la partie, la collection et la division, le genre et l'espèce, non pas qu'il soit réellement le genre, l'espèce, mais parce que tout cela n'existerait pas sans lui, parce que toutes ces choses sont en lui, par lui, pour lui. Il est le fondement de ce monde et son immuable soutien; essayez de l'en séparer, vous ne le pouvez pas. Ne dites pas qu'il devient par là une partie de cet univers : non, il n'est pas une partie, il n'est pas la première division de cet univers, il en est tout ensemble le commencement, le milieu et la fin[1]; il le remplit tout entier, il l'enveloppe et il le dépasse.

---

1. *De divis. nat., lib. I,* 12, *p.* 11.

Il est comme l'unité qui, se déroulant dans les nombres, est à la fois en eux et au-dessus d'eux, et qui, enveloppant la pluralité sortie de son sein, la recouvre, la contient, et la rappelle à elle-même. Car, au moment même où nous apercevons Dieu dans le monde, et quand nous le plaçons comme la première division de cette nature universelle, il n'y a pas un de ceux qui croient et qui comprennent, qui ne s'écrie tout à coup, sans hésiter, que cette cause première de l'univers, placée au premier rang dans la division des êtres, est pourtant infiniment élevée au delà de l'être, au delà de la nature, au delà de la sagesse, de la vertu, de la vie, au delà de tout ce qui est accessible à l'intelligence et aux sens, puisque tout cela est produit par elle, soutenu par elle, et infiniment enveloppé par l'immensité de sa nature. [1]

On ne peut donc, dans le premier regard que jette la raison sur l'ensemble des choses, dans cette première vue, féconde et confuse, on ne peut séparer Dieu de la création. Dieu, ce fondement du monde, le traverse inséparablement pour le soutenir, et s'élève au dessus de lui de toute la hauteur sans mesure de son être sans fin.

---

1. *De divis. nat., lib. III*, 1, *p.* 178, 179 *et seq.*

CHAPITRE III.

DIEU.

C'est une entreprise effrayante de vouloir parler de Dieu. Il est près de nous et, dès que nous croyons le découvrir, il recule infiniment. Il court à travers le monde, il remplit et anime toutes choses, il nous porte, il nous entoure de tous côtés; mais si nous nous approchons, nous voyons que ce grand courant de la vie épanché à travers le monde vient de lui, mais n'est pas lui; car, tout en se mouvant ainsi dans son œuvre, Dieu demeure immobile; en sorte, qu'il est à la fois présent et infiniment éloigné. Nous sommes sans cesse avertis de son existence, de sa présence; mais il recule toujours jusqu'à l'infini au delà de cet univers, qui nous donne de lui ces continuels avertissements. Comment donc parler de ce grand Dieu caché? et qui pourra le faire sans être obscur? Il n'y a point de mots, dit l'Aréopagite, il n'y a point de noms, il n'y a point d'articulations de la voix qui puissent désigner cette cause première, cette cause essentielle de toutes choses[1]. Il faut donc, ou bien se taire et s'en remettre à la simplicité de la foi orthodoxe, ou bien déclarer, avant de commencer, qu'il y a deux parties principales dans la théologie, l'une qui affirme, *καταφατικὴ*, disent les Grecs, l'autre

1. *De divis. nat., lib. I,* 14, *p.* 15.

qui nie, ἀποφατικὴ. C'est-ce qu'a fait S. Denys dans la théologie symbolique.[1]

De ces deux théologies, la dernière s'apercevant que Dieu est au delà de ce monde, qu'il en est infiniment distant, le maintient dans ces régions supérieures[2]. C'est là sa fonction. Elle empêche que l'esprit fini ne le fasse descendre de ces hauteurs, en croyant le comprendre trop aisément; elle s'oppose à ce que l'infini perde son rang suprême, ce qui arriverait si, en voulant le désigner, le définir, on l'enfermait dans une détermination; elle nie donc qu'il puisse être déterminé; elle nie qu'il soit, c'est-à-dire, qu'il soit accessible à l'intelligence et exprimable par la parole.[3]

L'autre partie de la théologie, la théologie affirmative, s'occupe surtout de Dieu en tant qu'il est cause : la cause s'exprime dans ce qu'elle produit, et c'est parce qu'elle étudie les effets, que cette théologie peut affirmer quelque chose sur l'Être éternel[4]; elle s'occupe du Dieu qui est une cause infinie, tandis que la théologie négative s'occupe du Dieu qui est l'infinie substance. Or, comme elle traite, non pas de la substance, dont le propre est d'être caché, mais de la cause dont la nature est de se révéler au dehors, c'est pour cela que ce Dieu caché, invisible,

1. *De divis. nat., lib. I,* 14, *p.* 17.
2. *Ibidem, lib. I,* 69, *p.* 72.
3. *Ibidem, lib. I,* 14, *p.* 17.
4. *Ibidem, loc. cit.*

incompréhensible, lui sourit sous un tout autre aspect; et si la première effrayait notre pensée en reculant son Dieu sur des hauteurs inabordables, celle-ci la rassure en déclarant que ce Dieu inaccessible cherche à être cherché, qu'il aime à être trouvé, qu'il vient lui-même au-devant de ceux qui le poursuivent.[1]

Attachons-nous d'abord à la première de ces deux méthodes, à la théologie négative :

Qu'est-ce que Dieu? comment le définir? comment le désigner? peut-on lui attribuer quelqu'une des dix catégories? — Les mots : Bonté, Vérité, Essence, qui servent souvent à désigner la Divinité, ne sont que des métaphores transportées de la créature au créateur; l'impuissance du langage humain à trouver une expression assez haute, a fait adopter ces termes qui n'égalent pas leur objet; tous, ils sont empruntés au monde des choses finies; à chacun d'eux on peut opposer un terme ennemi qui le combat; à chacune des idées qu'ils représentent, on peut opposer une idée contraire; le bien a pour contraire le mal; le contraire de l'essence est le néant. Ces contraires sont parallèles l'un à l'autre; or, si Dieu était la Bonté, la Vérité, l'Essence, il y aurait un contraire à chacune de ces choses; à chacun de ces principes s'opposerait un principe absolument autre, et ce contraire, cette opposition, serait coéternelle à Dieu. Un tel an-

---

1. *De divis. nat., lib. II,* 30, *p.* 158.

tagonisme est impossible. Il faut s'élever plus haut, au-dessus du monde des luttes et des différences. Nous ne dirons donc pas que Dieu est l'Essence, car l'essence a un contraire, qui est le néant; nous dirons qu'il est plus que l'Essence, qu'il est supérieur à l'Essence, *superessentialis*, *ὑπερούσιος*. Nous ne dirons pas qu'il est la Bonté, car la bonté a un contraire, la méchanceté. Mais nous dirons qu'il est plus que bon, *ὑπεράγαθος*, qu'il est plus que la Bonté, *ὑπεραγαθότης*. Il n'est pas Dieu non plus, soit que ce mot *θεὸς* vienne de *θέω*, *courir*, ou de *θεωρῶ*, *voir;* car l'aveuglement est le contraire de la clairvoyance; la lenteur est le contraire de la rapidité : il est plus que voyant et plus que rapide, *plusquam currens*, *plusquam videns*, *ὑπερθεος*. Il n'est pas davantage l'Éternel, car l'éternité désigne encore quelque chose de fini, dont le contraire est le temps; il est plus qu'éternel, il est au-dessus de l'éternité, *ὑπεραιώνιος*, *ὑπεραιωνία*. Par la même raison, il n'est pas la Vérité, ni la Science, ni la Sagesse; il est plus que tout cela, *ὑπεραληθὴς*, *ὑπερσοφος*; il est le Dieu sans nom, dont parle l'Aréopagite, *ἀνώνυμος*.[1]

Ces principes fermement établis, il est clair qu'aucune des catégories d'Aristote ne peut convenir à Dieu. Déjà S. Augustin, dans son Traité de la Trinité, a dit, qu'une fois qu'on arrive sur le terrain de la théologie,

1. *De divis. nat., lib. I*, 15, 16, *p.* 18 *et seq.*

toutes les catégories s'évanouissent [1]. Les catégories qui sont souveraines dans le domaine des choses finies, n'ont plus de valeur dans un monde plus élevé. Nous venons de voir que la première des catégories d'Aristote, celle de l'Essence, οὐσία, ne lui est pas applicable. Il est plus que l'Essence. Or, si Dieu brise et dépasse cette première catégorie fondamentale, si Dieu n'est pas l'Essence, non plus que la Bonté, ni la Vérité, si toutes ces dénominations et mille autres, quelque grandes qu'on les imagine, sont trop étroites pour enfermer son infinie puissance, vous ne l'enfermerez pas davantage dans toutes les catégories qui suivent. Serait-ce dans celles de quantité ou de qualité? Évidemment, non. Cependant, quand on arrive à la quatrième catégorie, à la catégorie de relation, πρὸς τί, un doute se présente [2] : ne la trouvons-nous pas en Dieu? ne semble-t-il pas qu'elle comprenne les rapports des personnes divines? Si cela est vrai, toute notre argumentation s'écroule; mais non, ce rapport n'est aussi qu'une expression métaphorique, transportée du spectacle des choses visibles au théâtre de l'infini; expression imparfaite comme les autres, empruntée au langage des hommes, représentant des idées finies, et impuissante à rendre ces rapports sublimes, ineffables, union pure et incompréhensible

1. *De divis. nat., lib. I,* 17, *p.* 22.
2. *Ibidem, lib. I,* 18, *p.* 24.

des trois divines hypostases. Qui oserait comparer la parenté du Père et du Verbe avec celle d'Abraham et d'Isaac[1] ?

Il faut dire la même chose des catégories de situation, d'espace, de temps : ce n'est que par figure qu'on peut les appliquer à Dieu. Nous disons quelquefois que Dieu est le lieu de toutes choses, des corps et des esprits, parce qu'en lui réside la limite, la circonscription qu'il leur a donnée. Il semble aussi que le temps, c'est Dieu lui-même; car nous voyons le monde se mouvoir en lui et vers lui, comme on se meut dans un temps et vers un temps. Mais Dieu n'est ni le temps, ni l'espace; car le temps se meut et Dieu est immobile, et l'espace n'est pas autre chose que la limitation des corps : or, cette limitation est en Dieu, qui, la constituant, ne peut tomber sous elle; elle est en Dieu, qui la crée et qui lui échappe éternellement.[2]

Restent les deux dernières catégories, l'action et la passion, *agere* et *pati*. Sont-elles applicables à Dieu ? Non; Dieu n'agit pas et ne souffre pas; il ne meut pas et il n'est pas mis en mouvement : il est immobile et immuable. A force de reculer le Dieu incompréhensible au delà de tout ce qui est accessible à notre esprit, la théologie négative, arrivée à cette

---

1. *De divis. nat.*, *lib. I*, 18, *p.* 24, 25.
2. *Ibidem*, *lib. I*, 20, 21, 22, 23, 24, *p.* 26 *et seq.*

extrême conséquence, effraye celui à qui elle révèle ces profondeurs. Quoi! Dieu ne se meut point et ne peut être mû! Mais l'amour n'est-il pas une manière de mouvoir et d'être mû? Est-ce que celui qui aime n'est pas mû par l'attrait de la chose aimée? Est-ce que celui qui est aimé n'est pas un mobile qui attire à lui ce qui l'aime? et les saintes Écritures ne disent-elles pas sans cesse que Dieu aime : *Qui diligit me*, a dit Jésus, *diligetur a patre meo, et ego diligam eum et manifesto illi meipsum.* Comment donc oser nier que Dieu aime et qu'il se laisse aimer? N'est-ce pas aller ouvertement contre l'autorité de la parole divine [1]?

Le Maître n'a pas peur de cette conséquence; il l'avait proclamée le premier, et il l'accepte résolument. Oui, Dieu est supérieur à ces deux catégories; il ne peut mouvoir ni être mû. Ce n'est pas tout : il faut aller plus loin encore; il faut oser tirer toutes les conséquences de ce principe; il faut oser dire que Dieu ne peut ni aimer ni être aimé. Aimer et être aimé, c'est mouvoir et être mû; mouvoir et être mû, c'est agir et souffrir, et tout cela ce sont des accidents. Si nous admettons que Dieu peut aimer et être aimé, nous reconnaissons en même temps qu'il est exposé à l'accident, et nous détruisons l'idée de son immutabilité. [2]

1. *De divis. nat., lib. I,* 64, *p.* 64 *et seq.*
2. *Ibidem, lib. I,* 72 *et seq., p.* 74 *et seq.*

Perplexités étranges pour la pensée! Il est certain, d'un côté, qu'on ne peut attribuer à Dieu le mouvement, puisque Dieu est immuable : où et vers quoi se mouvrait-il, lui, hors de qui il n'y a rien et en qui sont toutes choses? Mais, d'un autre côté, comment ne pas hésiter avant d'affirmer que Dieu ne peut agir, lui, le Créateur! Peut-on du moins séparer l'action et le mouvement, et lui attribuer l'une sans l'autre? On n'a pas même cette dernière ressource, puisqu'il n'est pas d'acte possible sans un mouvement. On ne rencontre que ténèbres de toutes parts[1]. Faut-il donc ou détruire l'idée même de la création, ou dire que cette création est un accident, une chute, *accidit?* N'y a-t-il aucune voie pour échapper à ce double péril?

Il y en a une, si l'on s'élève plus haut, au point de vue supérieur de l'intelligence : là, il nous est révélé que l'action, en Dieu, n'est pas un accident, qu'elle est sa nature même et sa substance. Chez Dieu, entre l'être et l'action, entre la puissance et l'acte, il n'y a pas de différence; il y a identité absolue. Dieu n'était pas avant de créer le monde, sans quoi la création serait un accident, et il ne peut y en avoir pour lui. Dieu est donc une cause éternellement créatrice. Nier l'éternité de la création, c'est admettre en Dieu le temps, l'accident, le fini. Reconnaître cette éternité, c'est proclamer que, pour Dieu, être et créer

1. *De divis. nat., lib. I*, 74, *p.* 77.

sont une même chose; c'est échapper aussi à tous les périls que nous avons signalés, puisqu'il résulte de là deux conséquences très-importantes, savoir que Dieu est bien le créateur et qu'il crée non point par un accident, mais par l'éternelle vertu de son éternelle substance.[1]

Il suffit aussi d'expliquer d'une manière plus haute l'idée de l'Amour pour la rétablir en Dieu. Dans cette explication plus élevée, l'Amour n'est plus un mouvement; c'est le lien puissant qui retient l'immensité de l'univers dans l'union d'une amitié ineffable; c'est le repos et la fin de tout ce qui est en mouvement.[2] Pareil à l'aimant qui attire le fer, ou, pour prendre une comparaison plus immatérielle, pareil aux sciences libérales qui, en restant immobiles, attirent et sollicitent les esprits, ainsi l'Amour meut sans se mouvoir. Or, Dieu est cet Amour, le repos de tous les élans amoureux de la créature; il est cet Amour qui ne se répand pas, puisqu'il ne se meut pas, mais qui, par sa beauté partout présente, meut la pensée des créatures raisonnables, et les sollicite à le chercher, à le trouver, à le comprendre; il est cet Amour supérieur qui, aimé des créatures pensantes, ne reçoit et ne souffre rien d'elles, mais qui est leur fin dernière et leur complète satisfaction.[3]

1. *De divis. nat., lib. I,* 74, *p.* 78.
2. *Ibidem, lib. I,* 76, *p.* 79.
3. *Ibidem, lib. I,* 77, *p.* 81, 82.

Pour tout résumer enfin, quand il est question de ce mouvement qu'on attribue à la Divinité et qu'on appelle l'Amour, il ne faut pas y voir le mouvement des choses finies, lesquelles se meuvent vers quelque chose d'étranger à elles; c'est un mouvement qui se fait au sein même du Dieu infini, de lui, en lui, vers lui. Et toujours il importe aussi de se rappeler que ces expressions ne s'emploient que par figure et à cause de l'impuissance des langues humaines; en sorte qu'il est également vrai de dire : Dieu est l'Essence et il n'est pas l'Essence, il est l'Amour et il n'est pas l'Amour, selon qu'on se place sur le premier ou sur le second degré de la spéculation.[1]

Dieu est donc supérieur a toutes les catégories; et les catégories pouvant se réduire à deux catégories plus générales, qui sont l'immuable et le variable, *status et motus*, Dieu est supérieur encore à ces deux catégories; il est ce terme infiniment éloigné où toutes les oppositions, où toutes les contrariétés s'évanouissent, et qu'aucune langue humaine ne peut nommer.[2] C'est pourquoi S. Augustin a dit qu'il est celui qu'on connaît mieux en ne le connaissant pas; et S. Denys l'Aréopagite, que cette ignorance est, en effet, la vraie science. Car on ne peut définir Dieu qu'en niant ce qu'il n'est pas, et plus on nie ainsi, plus on affirme.

---

1. *De divis. nat., lib. I, 77, p.* 82.
2. *Ibidem, loc. cit.*

Dieu n'est donc rien, c'est-à-dire, rien de ce qui est pour nous, rien de déterminé; et cette négation est l'affirmation la plus haute, toute détermination étant une négation véritable[1]. Dieu n'est rien, et ce n'est pas là seulement une forme de notre pensée, c'est ainsi que Dieu se connaît lui-même, en sachant qu'il n'est rien, et que ce rien est supérieur à tout.[2]

La théologie négative a accompli sa mission; elle a empêché que la pensée finie ne rabaissât l'essence divine en la voulant définir, et qu'elle ne l'enfermât dans des bornes indignes d'elle. Elle a dévoilé avec une sainte hardiesse les profondeurs qu'habite le Dieu caché. D'une main ferme elle a tenu ouvertes les portes de l'abîme infini; elle n'a point permis que l'homme, si cela peut se dire, rapetissât son Dieu en le rapprochant.

Que voici des horizons immenses ouverts à la pensée! et quel effroi l'âme doit involontairement ressentir! C'est qu'en effet il y a là un autre danger: il n'est pas bon que ce Dieu soit si éloigné de l'homme; il n'est pas bon que toute communication puisse être interrompue entre cette Divinité si haute et sa créature impuissante à trouver seulement le nom qui lui convient[3]; il faut qu'il soit possible à l'intelligence humaine de penser et d'affirmer certaines choses sur

1. *De divis. nat., lib. II,* 29, *p.* 156.

2. *Ibidem, loc. cit. — Lib. III,* 19, 20, *p.* 240 *et seq.*

3. *Ibidem, lib. I,* 69, *p.* 72.

son Dieu. Cela est nécessaire, et pour les simples qui ont besoin d'une nourriture appropriée à leur ignorance, et pour ceux qui, combattant les ennemis de la foi catholique, doivent opposer à leurs attaques des réponses certaines, à leurs doutes des affirmations.[1]

Ici commence l'œuvre de la seconde méthode théologique; elle affirme ce que la première avait nié; elle emploie les termes consacrés par l'Écriture, et que l'autre, sur l'autorité de la raison, avait supprimés; sa fonction est d'empêcher que l'idée de Dieu ne demeure trop éloignée de la pensée humaine et de la lui faire comprendre. Dieu redevient l'Éternel, l'Essence, la Science, la Vérité, la Bonté. Cette théologie qui affirme, n'est pas, du reste, en contradiction avec la théologie négative; en rétablissant ces définitions de Dieu, Vérité, Bonté, Essence, elle sait très-bien qu'elles ne conviennent pas à la Divinité, et que c'est l'humaine faiblesse qui nous oblige d'y recourir.[2]

Ce n'est pas tout : l'autre théologie s'occupait du Dieu, substance infinie, et elle reculait cette substance jusqu'à des profondeurs insondables; celle-ci contemple le Dieu cause, cause éternelle et universelle, dont la nature est de se révéler, de se manifester.

Mais où apparaîtra le plus visiblement cette révélation? dans nous-mêmes. Étudions notre âme créée à

---

1. *De divis. nat., lib. I,* 69, *p.* 72.

2. *Ibidem, lib. I,* 16, *p.* 19, 20, 21.

l'image de Dieu; nous y reconnaîtrons les traits de l'âme divine et l'empreinte de la Trinité.[1]

Dieu le Père est la cause créatrice; Dieu le Fils est le divin instrument, l'organe, le Verbe, en qui le Père dépose son œuvre; le Saint-Esprit est l'ordonnateur, le distributeur des œuvres du Père déposées dans le Fils. Il distribue la vie à l'univers entier, il achève le mystère de la création, en répandant chez toutes les créatures, visibles ou invisibles, les dons du Créateur. Tous ces dons étaient indéterminés chez le Fils, ils étaient encore enveloppés dans leur simplicité féconde; c'est le Saint-Esprit qui de cette primitive unité a fait sortir la pluralité qu'elle contenait, l'infinie variété des êtres, la multiplicité des phénomènes. Il en a fait sortir mille formes déterminées, les genres, les espèces, les individus; par lui la vie a été donnée aux êtres qui vivent, la sensibilité à ceux qui sentent, la raison à ceux qui pensent, l'intelligence pure à ceux qui peuvent s'élever jusqu'à Dieu.[2]

Or, nous connaissons la Trinité divine en contemplant la trinité de notre âme. Cette trinité de l'âme humaine, ces trois facultés fondamentales, ce sont l'essence, la puissance et l'énergie, *οὐσία*, *δύναμις*, *ἐνέργεια*. On peut aussi les appeler l'intelligence pure, la raison, le sens, *νοῦς*, *λόγος*, *διάνοια*. Ces termes

---

1. *De divis. nat.*, *lib. II*, 23, *p.* 125.
2. *Ibidem*, *lib. II*, 22, *p.* 121 *et seq.*

peuvent s'identifier : l'essence et l'intelligence pure sont une même chose pour nous; car l'essence de notre âme est précisément cette intelligence pure par laquelle elle s'élève jusqu'à Dieu, et qui est sa substance. Il en est de même des deux autres, δύναμις et λόγος, διάνοια et ἐνέργεια. Or, ces trois facultés correspondent merveilleusement aux trois hypostases divines : la première est l'image du Père, la seconde celle du Fils, la troisième celle du Saint-Esprit. Au moyen de ce ternaire, où s'exprime exactement la ressemblance de la Trinité divine, le Dieu caché nous est sans cesse présent.[1]

Nous avons encore une autre voie de rapprochement, une autre communication avec la divinité. Ce Dieu que nous avons vu si éloigné de nous, et qui fuyait éternellement devant nos recherches, non-seulement nous en portons en notre âme l'ineffaçable image, mais il se révèle, il se produit, il se crée dans toutes ses œuvres. Oui, il est à la fois Créateur et créature; il est l'éternel et il est créé[2]. Ce qu'il produit, c'est lui-même. Dans tout ce qui sort de lui, il est impossible qu'il soit absent, car il est l'essence, le fondement, le lien, sans lequel toutes choses crouleraient et ne dureraient pas une minute. Cette vertu divine, qu'on ne peut méconnaître dans l'univers,

---

1. *De divis. nat., lib. II*, 23, *p.* 126 *et seq.*
2. *Ibidem, lib. III*, 8, 9, *p.* 199 *et seq.*

est comparable à un grand fleuve, dont les ondes arrosent dans toute son étendue le lit qu'il s'est creusé.[1] Ainsi, du sein de la source suprême, à travers les causes premières, à travers leurs effets, par tous les degrés de l'existence, ainsi s'échappe et se déroule ce grand courant de la vie, de la bonté, de la providence divine, qui, un jour, par les canaux les plus secrets de la nature, retournera de toutes parts à la source universelle.[2]

CHAPITRE IV.

LES CAUSES PREMIÈRES.

La seconde nature, dans la division de l'universalité des êtres, c'est la nature qui est créée et qui crée. Où peut-on voir cette nature, si ce n'est dans les causes premières de toutes choses? Ces causes étaient appelées par les Grecs *πρωτότυπα*, c'est-à-dire, premiers exemplaires; ou bien *προορίσματα*, prédestinations ou limitations; ou bien encore *θεῖα θελήματα*, volontés divines. C'est à elles aussi que s'appliquait le mot idées, c'est-à-dire modèles, formes, dans lesquelles étaient déposés les principes immuables des choses, ces principes qui devaient présider à leur création.[3]

---

1. *De divis. nat., lib. III, 4, p.* 191.
2. *Ibidem, loc. cit.*
3. *Ibidem, lib. II, 2, p.* 89.

Ouvrons cette étude par les paroles des saintes Écritures. Il est juste et convenable de faire ainsi; ce doit être là le point de départ de toute recherche de la vérité.[1]

Le très-divin prophète Moïse dit au premier livre de la Genèse : *In principio fecit Deus cœlum et terram.* Cette phrase a longuement exercé l'esprit ingénieux des commentateurs. Pour les uns, le ciel est tout l'univers spirituel déjà formé, et la terre l'univers matériel déjà formé aussi et constitué. Il y en a d'autres pour qui ces deux mots désignent également le monde des esprits et celui de la matière; mais ce monde n'existe encore qu'en puissance, il attend la forme qui lui donnera l'être. D'autres, enfin, ne voient sous ces deux termes que la création visible, laquelle se compose, en effet, de deux principes, la matière et l'esprit, la terre et le ciel. Pour moi, dit le Maître, sans entrer inutilement dans la discussion de ces différents commentaires, voici le sens que je donne à la phrase du texte sacré : Je crois que le ciel et la terre sont précisément les causes premières que nous cherchons, et que Dieu le Père a créées et déposées dans le Fils, nommé ici du nom de Principe : Dieu a créé dans le Principe le ciel et la terre.[2]

Il ne faut pas croire que ce soit la même chose de

1. *De divis. nat., lib. II,* 15, *p.* 105.

2. *Ibidem, lib. II,* 15, *p.* 105, 106.

voir dans ces mots, le ciel et la terre, les choses non formées encore, leur *informité,* ou d'y trouver les causes premières. Prenons garde de confondre les causes premières avec l'*informité*. La distance entre elles est infinie. L'*informité* est la privation, l'absence de l'être. La cause première est la perfection même de l'être; elle est la forme même des choses, cette forme qui leur donne l'existence; et cette existence elle la leur donne dès avant de les produire au dehors, elle les façonne en elle-même, elle dessine en quelque sorte les contours de leur nature, *perambit*. L'*informité* semble un milieu entre l'être et le non-être, et c'est ce qui peut la faire confondre avec la cause première; mais elle est plus près du non-être que de l'être, loin qu'elle soit la source de l'existence; elle peut être définie un mouvement d'une vie à demi formée, qui aspire après sa fin. La cause première, au contraire, est en pleine possession de son être, de sa fin; car sa fin est dans le Verbe de Dieu; or, c'est dans ce Verbe qu'elle subsiste éternellement. Éternellement elle aspire après cette perfection de cet être, et éternellement elle la possède.[1]

Continuons de lire le texte de la Genèse : *Terra autem erat invisibilis et vacua*, ou bien, selon les Septante, *invisibilis et incomposita*, *et tenebræ erant super faciem abyssi*. C'est bien encore de la cause première

---

1. *De divis. nat., lib. II,* 15, *p.* 106, 107.

qu'il s'agit ici. S'il est dit que cette terre est vide et vaine, c'est à cause de l'extrême subtilité, de l'inexprimable simplicité de sa nature spirituelle; car, avant qu'elle se distingue en formes, en genres, en espèces, sa subtilité, et, si l'on peut ainsi parler, son immatérialité ont fait dire qu'elle était vide. C'est dans ce sens que s'emploie le mot *vacuus, inanis.* Ainsi chez le poëte :

Aera per vacuum saltu jaculabere corpus.

Ainsi chez Virgile, au douzième livre :

Tum lapis ipse viri vacuum per inane volutus.

La version des Septante, *invisibilis et incomposita*, au lieu de *invisibilis et vacua*, s'applique aussi parfaitement à la cause première. Elle est invisible, sans doute, cette terre mystique, c'est-à-dire, cette cause première du monde matériel, puisque aucune couleur, aucune forme, ne la distingue encore, et qu'elle échappe à l'intelligence; elle est *incomposita*, puisqu'elle est simple, d'une simplicité indivisible.[1]

Telle est la terre mystique dont parle la Genèse, la cause première de l'univers matériel. Quel est maintenant cet abîme chargé de ténèbres? *Tenebræ erant super faciem abyssi.* Cette figure ne désigne-t-elle pas exactement la cause première du monde des esprits? Ténébreux abîme, en effet, que cette insondable hauteur de la cause spirituelle et son universelle diffusion,

1. *De divis. nat., lib. II,* 16, 17, *p.* 107 *et seq.*

inaccessible aux sens, inaccessible à la pensée! Elle éblouit et obscurcit l'intelligence, pareille à ce soleil du monde visible qui aveugle les regards trop faibles pour supporter sa lumière. Les ténèbres flottaient donc sur l'abîme des causes; car, avant qu'elles eussent enfanté les légions des essences célestes, aucune intelligence ne pouvait savoir ce qu'elles sont, si ce n'est celle qui les créa. Et maintenant encore, les ténèbres couvrent toujours l'abîme; car les produits de ces causes toutes divines nous ont révélé qu'elles existaient, mais sans nous dire leur nature, leur essence.[1]

Ces ténèbres doivent-elles s'évanouir un jour? Quand ces causes se sont déroulées, développées dans la variété des choses visibles ou intelligibles, cessent-elles d'être cachées à la pensée? ou bien demeurent-elles toujours dans les ténèbres primitives, c'est-à-dire, dans l'excellence de leur nature, dans les plus secrets desseins de la divine sagesse? Elles restent invisibles, inintelligibles, comme la divine sagesse elle-même, dont elles sont inséparables. Nous avons en nous-mêmes un exemple de ce mystère. Toutes nos conceptions, l'intelligence les transmet à la raison; la raison en fait part aux sens, et les sens, en les exprimant par des signes, par des sons, les font pénétrer dans d'autres esprits. Or, bien qu'elles descendent ainsi, de degrés en degrés, jusqu'à sortir de nous-

1. *De divis. nat., lib. II,* 17, *p.* 100.

mêmes, ne demeurent-elles pas fixes dans notre pensée[1] ?

Ces causes, que ni l'homme ni l'ange ne peuvent comprendre, se comprennent elles-mêmes, puisqu'elles subsistent dans la sagesse divine. Mais, tout élevées qu'elles sont au-dessus des intelligences, et bien qu'elles résident en Dieu, il y a quelque chose qui leur est supérieur, c'est la cause unique et universelle; c'est pourquoi l'Écriture ajoute : *et spiritus Dei ferebatur super aquas*. Ce *spiritus Dei*, c'est le Saint-Esprit, de même que *Principium* désigne le Fils, et *Deus*, le Père.[2]

Avant donc de suivre cette théorie des causes, avant de les voir produisant la multiplicité de leurs effets dans l'œuvre des six jours, il convient d'étudier cette Trinité divine qui les précède; elles lui sont inséparablement unies; elles sont son œuvre immédiate et son œuvre éternelle. Ces deux phrases de la Bible : *in Principio fecit Deus cœlum et terram*, et, *spiritus Dei ferebatur super aquas*, nous montrent à la fois, dans une union indissoluble, et les causes éternellement créées, et la Trinité éternellement créatrice. C'est le moment d'étudier cette Trinité, dès la première œuvre sortie de ses mains, dès cette première œuvre d'où naîtront toutes les autres.[3]

---

1. *De divis. nat., lib. II,* 18, *p.* 110 *et seq.*
2. *Ibidem, lib. II,* 19, *p.* 112, 113.
3. *Ibidem, lib. II,* 20, *p.* 115.

La Sainte-Trinité précède les causes premières, mais seulement dans l'ordre logique et comme la cause précède l'effet; car les causes sont coéternelles au Verbe dans lequel elles sont éternellement déposées et au Père qui éternellement les y dépose. Il n'y a point d'accidents, de phénomènes dans la vie de Dieu : tout ce qui est en lui, y est de toute éternité. On ne peut imaginer un instant où le Verbe ait existé sans les causes premières, et Dieu sans son Verbe. [1]

La Trinité créatrice, tout en précédant logiquement les causes premières, est tellement inséparable de la création, que c'est dans la création même qu'elle se constitue et qu'elle existe. D'abord le Père et le Fils : *in Principio fecit Deus cœlum et terram; Deus,* c'est Dieu le Père; *Principium,* c'est le Verbe; et bientôt le Saint-Esprit paraît, *et spiritus Dei fovebat aquas.* Les trois personnes apparaissent ainsi l'une après l'autre, à mesure que la création se développe, et lorsqu'enfin elles se sont constituées sur ce fond commun de l'unité d'où elles sortent, toutes trois ensemble elles créent l'homme. Alors il n'est plus dit : *fecit Deus, fiat lux;* elles prennent possession d'elles-mêmes et disent : faisons, *faciamus hominem*, faisons l'homme à notre image. Dès ce mot, *faciamus,* la Trinité existe. [2]

Dieu crée donc éternellement les causes premières:

---

1. *De divis. nat., lib. II,* 20, *p.* 115; 21, *p.* 120.
2. *Ibidem, lib. IV,* 10, *p.* 348, 349.

c'est là sa fonction dans les ineffables opérations de la Trinité sainte. C'est dans le Verbe que ces causes sont créées, et c'est le Saint-Esprit qui les distribue, les répand, les ordonne. Telle est la mission particulière à chacune des trois personnes, bien que d'ailleurs elles n'aient qu'une seule nature commune à toutes les trois, et que dans l'œuvre propre à chacune d'elles, toutes les trois soient présentes.[1]

Ainsi, dans la Trinité que nous sommes, *οὐσία*, *δύναμις*, *ἐνέργεια*, ou bien, en d'autres termes, *intellectus*, *ratio*, *sensus*, notre âme est tout entière dans les actes de chacune de ses facultés; ainsi l'intelligence pure communique nos conceptions à la raison, laquelle en fait part aux sens, et chacune des puissances de notre âme répète les fonctions des trois personnes divines.[2]

Mais toujours, ne l'oublions pas, quand nous parlons de Dieu, de la Trinité, nos paroles sont au-dessous de notre pensée, et notre pensée est au-dessous de la réalité. Tout ce que nous comprenons de cette Trinité divine n'est pas la vérité elle-même; ce n'est qu'un vestige, une théophanie. La réalité est ici trop haute pour notre esprit; elle nous attire toutefois, et nous cherchons à la comprendre; nous voulons en parler pour l'adorer et la glorifier. C'est ainsi que la théologie

---

1. *De divis. nat., lib. II*, 22, *p.* 121 *et seq.*
2. *Ibidem, lib. II*, 23, *p.* 125 *et seq.*

nous représente les anges, se voilant les pieds et la face devant l'incompréhensibilité des mystères, sans pourtant s'en détacher, et sans cesser de contempler, avec respect et tremblement, ce qu'ils ne peuvent atteindre.[1]

Redescendons aux causes premières : ce sont les *πρωτοτυπα* des Grecs, les exemplaires éternels et immuables d'après lesquels est créé et gouverné le monde visible; c'est la bonté absolue, la vie absolue, la sagesse absolue, etc.... tous les principes, enfin, que le Père a créés dans le Fils, et dans lesquels s'enchaîne la suite entière du monde, depuis le faîte jusqu'au plus bas degré, qui est la matière.[2]

Dans quel ordre furent créées ces causes premières? En voici la suite, telle qu'elle est exposée dans le *De divinis nominibus* par S. Denys l'Aréopagite, ce profond investigateur de la Providence divine. Selon lui, le premier don de la Divinité, c'est la bonté absolue à laquelle toute chose bonne doit sa vertu. Le second présent de ses mains est l'essence; le troisième, la vie; le quatrième, la raison; le cinquième, l'intelligence; le sixième, la sagesse; le septième, la vertu; le huitième, la béatitude; le neuvième, la vérité; le dixième, l'éternité; puis la grandeur, l'amour, la paix, l'unité, la perfection. Et ainsi se déroulent jus-

1. *De divis. nat., lib. II,* 34, *p.* 171, 172.
2. *Ibidem, lib. II,* 36, *p.* 174.

qu'à l'infini tous les premiers principes, et partout se représente la même loi, savoir, que ce sont eux qui communiquent aux choses la vertu qu'ils tiennent de la cause unique, et qu'en eux Dieu sourit à nos esprits.[1]

Au reste, il n'y a point d'ordre à établir entre ces causes premières, car elles ne nous présentent pas de différences véritables. Elles sont comme les lignes d'une sphère qui partent du centre et vont aboutir à la circonférence[2]; on ne sait par laquelle commencer; elles ne se distinguent que dans la pensée de celui qui les étudie. Voici donc comment on peut admettre l'ordre indiqué tout à l'heure; c'est en descendant toujours du général au particulier. La bonté est plus générale que l'être; car ce n'est pas seulement ce qui est qui peut être bon, mais aussi ce qui n'est pas, ce qui est au-dessus de l'être. L'être est plus général que la vie. La vie, à son tour, est rationnelle ou irrationnelle. De là, une nouvelle catégorie, la raison. La raison comprend deux facultés, l'intelligence ou la science et la sapience. La science est l'étude des phénomènes; la sapience est l'étude des choses éternelles. La sapience est moins générale que la science, etc.[3]

---

1. *De divis. nat., lib. III,* 1, *p.* 177 *et seq.*
2. *Ibidem, lib. III,* 1, *p.* 184.
3. *Ibidem, lib. III,* 3, *p.* 187, 188.

Il suit de là que, si les causes premières sont identiques à leur origine, en Dieu, il s'établit entre elles des différences, selon l'étendue propre à chacune d'elles, c'est-à-dire, selon qu'il y a plus ou moins d'êtres qui participent de leurs dons.[1]

Mais avant de les suivre encore dans leurs développements, une question s'élève, une question pleine de ténèbres et d'effroi. Nous avons vu que ces causes sont éternelles, bien que Dieu leur soit antérieur, comme la cause précède l'effet, comme l'ouvrier existe avant son ouvrage; elles n'en sont pas moins éternelles. Or, comment comprendre cette parole de la Bible que Dieu a tout créé de rien? Comment appeler éternel ce qui a commencé d'être, et qui, avant de commencer, n'était rien? Comment ces causes premières peuvent-elles être tout à la fois éternelles et créées? On ne peut pas dire que les causes seulement sont éternelles, et que la matière non formée encore, indéterminée, ὕλη, ne vient pas de Dieu; car il n'y a qu'un créateur, et celui qui a créé le monde avec la matière informe est aussi celui qui a créé de rien cette matière. Ce fut l'erreur des philosophes de l'antiquité, de croire à une matière existante hors de Dieu. Ils ne pouvaient se résoudre à faire venir ce qui n'a point de forme de celui qui est la forme de toutes choses, le variable de l'invariable, le réel de l'absolu. Pour

---

1. *De divis. nat., lib. III,* 3, *p.* 187, 188.

nous, nous savons que tout sort de la cause unique, et que, si le Créateur n'avait pu produire que des choses semblables à lui, il ne serait pas l'ouvrier du monde, qui est le domaine des luttes et des différences. Il n'y a rien là qui soit indigne de Dieu. De ces luttes, de ces différences, de ces contraires, naît, par une harmonie merveilleuse, la beauté de tout l'ensemble, comme on voit, dans la musique, les sons les plus opposés, rapprochés habilement, produire, selon la volonté de l'artiste, une mélodie parfaite. Tout vient donc d'un seul et même principe, et ainsi nous n'avons point de refuge contre les difficultés de cette question : comment ces causes premières sont-elles en même temps éternelles et créées? Question si haute qu'il vaudrait mieux, peut-être, se taire devant elle avec respect. Cherchons toutefois, et ne soyons coupables ni de négligence ni de pusillanimité. [1]

Que le monde soit éternel, la raison ne nous permet pas d'en douter; car Dieu ne souffre pas d'accident, et la création eût été un accident dans la vie divine, si Dieu avait existé avant le monde. Si donc Dieu est antérieur au monde, il n'y a pas là un intervalle de temps mesurable, ce n'est qu'un intervalle logique, l'antériorité logique de la cause à l'effet [2]. Le monde est donc éternel; mais, en même temps, le

1. *De divis. nat.*, *lib. III*, 5, 6, 7, *p.* 193 *et seq.*
2. *Ibidem*, *lib. III*, 8, *p.* 198.

monde a été créé par Dieu, l'Écriture le proclame. Commençons par maintenir fermement ces deux idées, éternité du monde, création du monde. Tous les docteurs sont d'accord pour proclamer cette création éternelle; S. Jean l'évangéliste, S. Paul, S. Augustin, S. Denys l'Aréopagite, le moine Maxime. S. Augustin, dans son *Hexaéméron,* ne dit-il pas en parlant du Verbe : *Aliter sub ipso sunt, ea quæ per ipsum facta sunt, aliter in ipso sunt ea quæ ipse est;* et qu'est-ce que cela veut dire, sinon que les œuvres du Verbe, quand elles naissent dans le monde, dans le temps, sont bien différentes de ce qu'elles sont en lui, dans l'éternité? d'où il suit qu'elles sont à la foit créées et éternelles. N'est-ce pas là ce qu'atteste aussi l'évangéliste S. Jean, quand il dit : *tout a été fait par lui, et sans lui rien n'a été fait.* Voilà pour la création : et, pour qu'on ne pût pas nier l'éternité du monde, il ajoute aussitôt : *et ce qui a été fait par lui, c'était la Vie, quod factum est in ipso, Vita erat;* c'est-à-dire, ce qui a été fait dans le monde, sous les conditions du temps, du fini, tout cela, en lui, c'était la vie, tout cela existait éternellement.[1]

Ainsi le monde est éternel et créé. Comment ces deux idées se concilient, quel est le point où ces oppositions s'évanouissent, où se consomme leur identité, c'est là toute la question.[2]

1. *De divis. nat., lib. III,* 8, *p.* 200.
2. *Ibidem, lib. III,* 8, *p.* 201.

Cette identité est en Dieu. Dieu aussi est tout à la fois éternel et créé. Il est à la fois simple et multiple, il est l'unité et la pluralité. Il demeure dans son unité immobile, qui soutient la variété des phénomènes; mais il court en même temps à travers cette variété infinie, et, en la créant, il se crée lui même en elle[1]; car, dans toute chose, dans tout être, c'est lui qui est la substance véritable; retranchez cette substance, retranchez l'idée de la sagesse divine, tout s'écroule.[2] C'est ainsi que Dieu se crée dans tout ce qu'il crée; il est créé en même temps qu'il est éternel. Comment donc s'étonner que les causes premières présentent ce double caractère, puisqu'il est en Dieu lui-même, de qui elles procèdent[3]?

Mais, reprend le disciple, cette doctrine de l'Aréopagite est inouïe et vraiment effrayante. Quoi! Dieu est à la fois éternel et créé, Créateur et créature! Si cela est une fois admis, il faut aller jusqu'au bout, et déclarer que Dieu est tout, et que tout est Dieu, ce qui est une opinion monstrueuse. Il serait bien de trouver dans la nature quelques exemples qui pussent faire soupçonner ces questions inexplicables.[4]

Les nombres sont une de ces images qui nous expliqueront ce mystère. Les nombres sont éternels, ils

---

1. *De divis. nat., lib. III*, 9, *p.* 202.
2. *Ibidem, lib. III*, 9, *p.* 205.
3. *Ibidem, lib. III*, 9, *p.* 206.
4. *Ibidem, lib. III*, 10, *p.* 210

subsistent éternellement dans la monade qui les renferme : et en même temps ils sont créés, ils sortent de cette unité, ils sont créés dans l'intelligence qui les conçoit.[1]

Il en est de même en Dieu : la création est le passage de l'éternel au temporel, de l'absolu au réel, de l'infini au fini. Ce qui était éternel en Dieu est créé comme temporel, comme fini, dans le monde des phénomènes. La même chose peut donc être à la fois éternelle et créée, infinie et finie; éternelle, infinie en Dieu, c'est-à-dire, dans la cause où elle subsiste, créée et finie dans sa manifestation réelle. Car, que signifie ce rien dont le monde a été créé? *de nihilo factum.* Ce rien, c'est Dieu lui-même; on ne saurait, en effet, imaginer un néant, un principe opposé à l'être, opposé à Dieu, ce serait le manichéisme. Ce rien, c'est Dieu; et quand on dit qu'il a créé le monde de rien, on indique par là qu'il a précédé le monde, qu'il l'a précédé logiquement, comme la cause précède l'effet, bien que, dans le fait, l'éternité soit éternellement créatrice, et la création éternellement créée. Ces mots, créer de rien, indiquent le point ineffable du passage de l'éternel dans le temps, de l'infini dans le fini. Ainsi les deux mondes sont unis l'un à l'autre; l'absolu doit se réaliser dans le fini, et le fini à son tour suppose l'infini. Le fini a été infini en Dieu, et,

1. *De divis. nat., lib. III,* 11, 12, *p.* 210 *et seq.*

un jour, se purifiant de tout ce qu'il a de mortel et de périssable, il redeviendra cet infini, cet éternel qu'il a été, il redeviendra Dieu.[1]

Il ne faudrait pas croire pour cela que la création soit éternelle en tant qu'elle a été faite dans le Verbe, et créée en tant qu'elle est faite hors de lui. Le monde entier, avec ses causes et ses effets, est créé dans le Verbe. L'essence divine est dans les effets, aussi bien que dans les causes; elle est tout entière dans chaque individu, elle n'est pas moindre dans un grain de blé que dans toute la moisson, et dans ce grain de blé elle n'est pas plus grande que dans une de ses parcelles.[2]

Le monde tout entier est donc créé dans le Verbe. Comment s'opère cette création? Dieu voit les choses et par là il les crée. Voir et créer c'est pour lui un même acte[3]. Or, que voit-il? une nature autre que la sienne? non, il n'y a rien hors de lui. Avant qu'il eût créé, il n'y avait rien que lui-même; c'est donc lui-même qu'il voit et qu'il crée; il se voit lui-même, il se crée lui-même. C'est-là qu'est l'union, le lien ineffable entre le Créateur et la créature: le Créateur est créé, et la créature est éternelle; la créature est éternelle en Dieu, qui est son fondement nécessaire, absolu; et le Créateur est créé dans la créa-

1. *De divis. nat., lib. III,* 15, *p.* 224, 225.
2. *Ibidem, lib. III,* 16, *p.* 231.
3. *Ibidem, lib. III,* 17, *p.* 235.

ture; car c'est par elle qu'il devient visible, intelligible, d'invisible et d'inintelligible qu'il était[1]. Ce sont ses théophanies, ses apparitions. Mais n'oublions pas qu'en se manifestant, en se produisant ainsi dans toutes choses, la force créatrice reste au-dessus de toutes choses, qu'elle demeure toujours dans sa simplicité indivisible, dans son incorruptible pureté. Il y a quelque chose de ce mystère dans le soleil du monde visible, qui, sans se confondre avec les objets, les enveloppe de sa lumière. Dans cette lumière répandue à flots et qui enveloppe tout, il n'y a pas autre chose que lui-même; car tous les corps qu'il embrasse, il les a créés, c'est sa féconde chaleur qui les a fait naître et qui les fait vivre[2]. Je parle de cette vertu mystérieuse répandue à travers le monde, qui anime chaque être, dont la source est le corps céleste appelé soleil, et qui, agissant par de secrètes opérations dans tous les corps organiques, ne rencontre partout qu'elle-même; je parle de cet esprit de feu qui, après sa diffusion en toutes choses, revient à sa source, et présente ainsi, comme le remarque l'Aréopagite, plus d'une image des propriétés divines.[3]

Reprenons toutes ces idées. Dieu est le commencement, le milieu et la fin. A mesure que notre sujet se développe, c'est lui que nous voyons se développer,

1. *De divis. nat., lib. III,* 17, *p.* 238.
2. *Ibidem, lib. III,* 17, 18, *p.* 239, 240.
3. *Ibidem, lib. III,* 18, *p.* 240.

et nous ne pouvons pas ne pas le rencontrer partout. La première nature, celle qui n'est pas créée et qui crée, c'est Dieu, nous l'avons vu; la quatrième, celle qui n'est pas créée et qui ne crée pas, nous verrons que c'est encore lui. Entre ces deux extrémités, que notre pensée divise en les contemplant, mais qui sont inséparablement unies, entre le Dieu principe universel, et le Dieu vers lequel tout aspire, il y a la création. Nous l'avons divisée en deux natures, celle qui est créée et qui crée, celle qui est créée et qui ne crée pas. Là encore nous rencontrons la nature divine: dans les causes premières, elle crée et elle est créée, car c'est elle-même qu'elle crée; dans les effets de ces causes, elle est créée et elle ne crée pas. [1]

Mais qu'il faut un esprit pur et dégagé des imaginations terrestres à celui qui veut s'élever jusqu'à ce mystère! Pour comprendre parfaitement comment Dieu est à la fois éternel et créé, il faudrait monter, comme Moïse, sur la montagne, sur les sommets de la contemplation, *in summitatem theoriæ* [2]; il faudrait la grâce qui ravit et illumina S. Paul. Pour voir Dieu tout entier en toutes choses, il faudrait la béatitude du paradis, et cette pure vision de Dieu, que le Verbe incarné est venu nous rendre par la rédemption. Nous le verrons donc un jour, ce spectacle ineffable, dans

1. *De divis. nat., lib. III,* 23, *p.* 247 *et seq.*
2. *Ibidem, lib. III,* 23, *p.* 249.

lequel on ne voit que Dieu, comme on ne voit que la lueur du soleil, quand l'air disparaît dans la lumière qui l'inonde. Non pas que Dieu ne soit dès aujourd'hui présent en toutes choses; mais, depuis la chute, chargés que nous sommes des pensées de la chair, l'esprit obscurci de vaines imaginations, ce divin spectacle nous est caché jusqu'au jour de la grâce. Quand on parle de ces questions si sublimes, les hommes qui vivent charnellement, s'emportent aussitôt et s'écrient : « Doctrine insensée! Quoi! le Dieu « invisible, immatériel, incorruptible, peut descendre « de lui-même et se créer en toutes choses! il est des- « cendu dans toutes les misères, dans toutes les cor- « ruptions de ce monde! » Ils parlent ainsi, parce qu'ils vivent eux-mêmes misérablement et loin de la vérité. Oui, en effet, quand la vérité ne nous éclaire pas, nous ne voyons que mal, misère, corruption, erreur; mais ceux qui vivent pieusement, et pieusement comprennent la science, aperçoivent le monde tout illuminé par des clartés merveilleuses, ils le voient tel qu'il est en Dieu, bon, pur, parfait, immaculé, et cette doctrine, obscure pour les autres, les enchante de la plus douce lumière.[1]

---

1. *De divis. nat., lib. III,* 20, *p.* 243.

CHAPITRE V.

LE MONDE VISIBLE.

Les causes premières ont été créées dans le Verbe; il faut les voir à l'œuvre, elles vont produire leurs effets dans le travail des six jours.[1]

Nous avons vu dans la Genèse les premières paroles du récit de Moïse : *In principio fecit Deus cœlum et terram — terra autem erat invisibilis et vacua — spiritus Dei ferebatur super aquas*. Moïse ne parlait ici que des causes premières, tant qu'elles étaient encore invisibles; ces mots désignaient leur premier état, leur incompréhensible magnificence au sein des secrets conseils de Dieu. Mais tout à coup il dit : *et dixit Deus fiat lux et facta est lux.*[2]

Quelle est cette lumière qui se fait, et qui succède aux ténèbres primitives? Ce n'est pas autre chose que l'apparition des causes dans leurs effets. Dieu a dit : *fiat lux;* c'est comme s'il avait dit : que les causes premières, invisibles, inaccessibles, se manifestent dans des formes, dans des genres, dans des créatures visibles. *Et facta est lux :* les causes, les principes invisibles se sont manifestés. *Et divisit Deus a tenebris,*

1. *De divis. nat., lib. III,* 24, *p.* 250.
2. *Ibidem, loc. cit.*

Dieu a séparé la connaissance des effets de l'obscurité de leurs causes. *Et vidit Deus lucem quia esset bona,* c'est-à-dire, qu'il a plu à Dieu que les causes invisibles se révélassent aux anges et aux hommes. *Appellavitque lucem diem et tenebras noctem,* il a donné le nom de jour aux effets, aux apparitions que les hommes peuvent connaître, et il a appelé nuit, ces principes qui leur sont cachés. *Factumque est vespere et mane dies unus;* car, bien que ces causes soient incompréhensibles et que leurs effets soient clairs et lumineux, leur nature est pourtant la même : il n'y a pas deux natures, l'une déposée dans les causes premières, l'autre créée dans les effets de ces causes : c'est une même création, obscure pour nous quand elle est dans les desseins, dans la pensée du Créateur, claire et intelligible quand elle s'est produite au dehors. [1]

Tel est l'œuvre du premier jour. Continuons, en suivant le récit de la Bible. L'œuvre du second jour est la création du firmament, qui sépare les eaux supérieures des eaux inférieures. Quel est le sens de ces paroles? Ni S. Basile, ni S. Augustin, qui le contredit, ne donnent une opinion satisfaisante. Sans vouloir les réfuter, exposons librement notre avis. [2]

Toutes les choses créées rentrent dans trois catégo-

---

1. *De divis. nat., lib. III,* 25, *p.* 252, 253.
2. *Ibidem, lib. III,* 26, *p.* 254.

ries : elles sont ou esprit, ou matière, ou un composé de matière et d'esprit. Ce sont là les éléments constitutifs du monde. Dans ses causes, le monde est uniquement esprit; dans les corps, il n'est que matière. Il faut, entre ces deux régions, un monde intermédiaire. Ce sont les éléments simples, lesquels ne sont ni tout à fait matière, puisque ce sont eux qui soutiennent cette matière corruptible; ni tout à fait esprit, puisque c'est d'eux que proviennent les corps. Or, ces eaux supérieures dont parle la Genèse, c'est le monde intellectuel; l'Écriture le déclare par ces mots : *et aquæ quæ suprà cœlum sunt, laudant nomen Dei.* Les eaux inférieures, c'est le monde de la matière; et ce firmament qui les sépare, ce sont les éléments simples, également éloignés de l'un et de l'autre monde, qui forment le lien entre eux, et transmettent au monde des corps ce qu'ils ont reçu du monde invisible et qu'ils lui rendront plus tard. Le législateur leur a donné le nom de firmament, parce que, dans la ferme et indivisible simplicité de leur être, ils soutiennent l'abîme des causes intelligibles, et que, retenant, attirant à soi les corps périssables, ils les empêchent de se dissoudre à l'infini. C'est pourquoi Dieu a dit : *fiat firmamentum in medio aquarum,* c'est-à-dire, qu'il y ait la solidité des éléments simples entre la profondeur des idées invisibles et le flux éternel de la matière fragile; et qu'il sépare les eaux d'avec les eaux, c'est-à-dire, qu'il sépare les idées simples,

incorruptibles, éternelles, d'avec les corps composés, fragiles, périssables.[1]

Ne confondons pas les causes simples et les éléments simples. Les causes simples sont en dehors du temps et de l'espace, tandis que les éléments simples sont dans le temps et dans l'espace. Les causes simples ne reçoivent pas d'accidents, les éléments simples peuvent en recevoir; ils n'y sont pas soumis dans les universaux, mais ils le sont dans les individus.[2]

C'est là le sens véritable de ce passage de l'Écriture, et il ne faut pas croire, comme quelques-uns, qu'il y ait des eaux au-dessus des étoiles.

Le troisième jour, Dieu dit : *Congregentur aquæ quæ sub cœlo sunt in locum unum, et appareat arida, factumque est ità.*

Il s'agit des eaux inférieures, et nous avons vu que cette expression de la Genèse désignait l'univers matériel, les êtres composés. Or, dans ces êtres composés, écartez ce qui ressemble le plus à l'inconstance et à la variété des ondes; écartez les accidents, les phénomènes qui varient chez tous les individus; cherchez ce qui est stable, fixe, éternel, chez chacun d'eux, c'est-à-dire, la nature commune à tous, ainsi, chez les hommes, la nature humaine, l'humanité; quand vous aurez découvert cette part immuable et constante

1. *De divis. nat., lib. III,* 26, *p.* 255, 256.

2. *Ibidem, loc. cit.*

qui est au fond de tous les êtres, vous aurez séparé le passager de l'éternel, le variable de l'invariable, vous aurez compris le sens de ces paroles : *congregentur aquæ quæ sub cœlo sunt, et appareat arida.* Cette terre ferme que vous trouverez, ce sera ce qu'il y a de constant, d'impérissable chez l'homme, la nature qui leur est commune à tous, cette substance éternelle, immuable, que Dieu, le troisième jour, a voulu rendre visible et intelligible sous la multiplicité des phénomènes qui la cachent. Et comme l'Écriture ajoute : *germinet terra herbam virentem, et facientem semen, et lignum pomiferum faciens fructum juxta genus suum, cujus semen in ipso sit super terram;* cela signifie que de cette nature commune à tous les êtres sortent les distinctions particulières à chacun d'eux; que les universaux produisent les genres, les espèces, les individus. C'est ce qui arriva : *et factum estità, et protulit terra herbam virentem, et ferentem semen juxta genus suum, lignumque faciens fructum, et habens unumquodque semen secundum speciem suam.*[1]

Que si cette explication semble nouvelle et contraire à l'histoire qu'elle remplace par l'allégorie, si on objecte le commentaire de S. Basile, lequel prend à la lettre les paroles de la Genèse, il faut nous souvenir que ce grand saint, porteur de Dieu, et illuminé de sa grâce, comprenait ces paroles en un sens plus élevé

1. *De divis. nat., lib. III* 29, *p.* 263, 264, 265.

que celui qu'il leur donne, et que, parlant au peuple, il se mettait à sa portée. Qui oserait l'en blâmer? qui oserait reprocher au luminaire divin de distribuer la lumière avec mesure, selon les intelligences? C'était un prédicateur et non un docteur, *homiliariter ad populum locutus est.* Ne croyons donc pas qu'il ait entendu si simplement ce qu'il a si simplement exprimé. Moïse n'a-t-il pas fait de même, lui, le plus sublime des prophètes? Et n'est-ce pas pour s'accommoder à l'humaine faiblesse qu'il a raconté, jour par jour, le développement successif de la création, de cette création accomplie par Dieu dans un seul et même acte éternel et indivisible? S. Basile, non plus, on le voit par un passage de son *Hexaéméron*, ne croyait pas à cette création successive, bien qu'il adopte la division des six jours. Le sens qu'il a exposé au peuple n'est pas le sens sublime qu'il a compris; il a approprié ses paroles à la simplicité de ceux qui l'écoutaient. [1]

Après le *fiat lux* des causes premières, après la création des éléments simples dans le firmament, nous avons vu former, le troisième jour, les deux éléments inférieurs, l'eau et la terre; maintenant le divin historien du monde (*divinus cosmographus*) va s'occuper des deux éléments supérieurs, l'air et le feu : *Dixit autem Deus, fiant luminaria in firmamento cœli, et di-*

---

1 *De divis. nat., lib. III*, 31, 32, *p.* 268, 269.

vidant diem ac noctem, et sint in signa, in tempora, in dies, et noctes, et annos; et luceant in firmamento cœli, et illuminent terram; et factum est ità. Voilà la création des luminaires célestes dans leurs causes invisibles. Voici maintenant ce que produisent ces causes et les corps célestes qu'elles ont formés; *fecitque Deus duo magna luminaria; luminare majus, ut præesset diei, luminare minus, ut præesset nocti, et stellas, etc.* Il faut entendre par ces luminaires célestes, le feu, l'un des quatre éléments simples renfermés dans le firmament, et dont la réunion forme les corps.[1]

Les corps sont formés, non pas de ces quatre éléments, car ils sont indissolubles, incorruptibles, mais de la réunion de leurs qualités, qui sont la chaleur, l'humidité, le froid, la sécheresse. Car il ne faut pas confondre le corps avec l'essence, *οὐσία*, laquelle est simple, tandis que le corps est composé[2]. Le corps est une composition d'accidents, sans quoi il serait impérissable[3]; les accidents s'évanouissant, il resterait toujours quelque chose d'indissoluble.[4] C'est la quantité et la qualité qui, par leur réunion, constituent la matière : retranchez l'une ou l'autre, il ne reste plus rien.[5]

---

1. *De divis. nat., lib. III.* 33, *p.* 271, 272.
2. *Ibidem, lib. I,* 51, *p.* 51.
3. *Ibidem, lib. I,* 36, *p.* 39.
4. *Ibidem, lib. I,* 62, *p.* 63.
5. *Ibidem, loc. cit.*

Or, de ces quatre éléments simples, dont les qualités, en s'unissant, produisent les corps, il y en a deux qui sont actifs, l'air et le feu; deux qui sont passifs, la terre et l'eau. Tous les corps sont placés entre ces deux pôles opposés; l'un est la légèreté, l'autre la pesanteur, et selon qu'ils penchent plus ou moins vers l'un ou vers l'autre, ils participent des qualités terrestres ou des qualités célestes; mais c'est toujours cette réunion qui forme la matière, et il n'y a aucun corps visible où l'on ne trouve pas les quatre éléments, c'est-à-dire, pour être plus exact, leurs qualités. [1]

Dieu dit le cinquième jour : « *Producant aquæ reptile animæ viventis, et volatile super terram, sub firmamento cœli.* Voilà la première fois qu'il est question de la vie dans l'œuvre de la création. C'est ce qui a fait penser à plusieurs que tous les éléments de ce monde, le ciel avec ses astres, l'air avec les nuages, les esprits des vents et les éclairs, l'eau avec ses flots toujours agités, la terre avec sa végétation, non-seulement n'ont point d'âme, mais sont dépourvus du moindre mouvement de la vie. Mais Platon, le plus grand des philosophes, et ceux qui se rattachent à lui, reconnaissent à la fois et la vie générale du monde, et la vie particulière à chaque être, et cette vie, Platon l'appelle une âme. Les premiers commentateurs de

1. *De divis. nat., lib. III,* 33, *p.* 273, 274, 275.

l'Écriture approuvent cette doctrine, et S. Augustin l'a adoptée.[1]

Si l'Écriture ne parle point de la vie avant le cinquième jour, c'est qu'il est question ici de la vie matérielle, de cette vie qui est le produit des sens et la forme la plus imparfaite de l'existence. Nous sommes toujours descendus du général au particulier, de l'infini au fini, du parfait au moins parfait. Dans les trois premiers jours, c'est l'essence, c'est l'âme générale qui d'abord est créée, puis l'âme individuelle, puis enfin, le cinquième jour, tout au bas de l'échelle, la vie, la vie matérielle, *animæ viventis,* cette vie résultat de l'organisation et qui s'évanouit à la dissolution des corps.[2]

CHAPITRE VI.

L'HOMME.

Arrivés au sixième jour, aux dernières limites de l'univers créé, nous y voyons à la fois les deux points les plus opposés, le monde intellectuel et le monde sensible, lesquels seraient séparés par un abîme, s'il n'y avait entre eux une nature qui, appartenant à l'un et à l'autre, les rapproche, les unit, les concilie et termine leurs différences[3]. Il n'y a rien au-dessous

---

1. *De divis. nat., lib. III,* 38, *p.* 288 *et seq.*
2. *Ibidem, lib. III,* 40, *p.* 295 *et seq.*
3. *Ibidem, lib. I,* 4, 5, *p.* 91.

du corps, il n'y a rien au-dessus de l'intelligence; or, ces deux extrémités se rencontrent et s'unissent chez un être, qui est l'homme. C'est en lui que vient finir toute cette grande division des êtres, commencée en Dieu; il est le terme, le but et comme le sommet de la création.[1]

Il n'y a point d'être, matériel ou immatériel, qu'on ne retrouve vivant, sentant, subsistant dans l'homme. Il est le résumé de l'univers, le résultat de tous ses éléments. Telle est la dignité et l'élévation de sa nature, qu'il porte dans son âme toutes les choses créées, comme le monde tout entier est en Dieu, et qu'il termine, qu'il anéantit en lui tous les contraires, comme ce Dieu dont il est l'image.[2]

Toutes choses ont été créées en lui; mais comment le sont-elles? quelle est cette création? Le voici: Concevoir une chose, n'est-ce pas en quelque sorte la créer? Oui; tout ce que je comprends, je le crée en moi-même, je le sens naître dans ma pensée. Or, les objets et l'idée que nous en concevons, c'est-à-dire l'objet de la création véritable, et l'objet de cette création intellectuelle qui s'opère en nous, sont-ils de la même nature? Non; et qui vaut le mieux des deux? La notion vaut mieux que l'objet: ce qui comprend vaut mieux que ce qui est com-

---

1. *De divis. nat., lib. I, 5, p.* 92.
2. *Ibidem, loc. cit.*

pris. La notion de toutes les choses créées est en Dieu, et c'est là leur fondement : or, cette notion de la pensée divine est infiniment meilleure que les objets eux-mêmes. Chaque être est ainsi connu, compris par un être qui lui est supérieur, et c'est là qu'est sa substance. Prenons un exemple : Notre âme est aussi conçue par une nature supérieure, par Dieu, qui seul la comprend parfaitement. Or, notre âme n'est pas différente de cette notion qui existe en celui qui l'a créée et qui la comprend. C'est dans cette connaissance de Dieu, dans cet acte de l'intelligence divine, que notre âme subsiste éternellement, c'est là sa substance même, c'est là son fondement immuable, et l'homme peut être défini une certaine notion intellectuelle, une certaine idée conçue de toute éternité dans la pensée divine. *Cognitio eorum quæ sunt, ea quæ sunt, est,* a dit l'Aréopagite. Telle est la vraie définition de l'homme. Au lieu de dire, comme on le fait souvent, l'homme est un animal raisonnable, etc., au lieu de ne faire attention qu'aux qualités, il faut aller droit à la substance et la saisir en Dieu, où elle est. Maintenant, ces principes que nous saluons dans l'intelligence divine, appliquons-les à l'intelligence humaine; n'y a-t-il pas dans la pensée de l'homme une certaine notion, une certaine idée des choses intelligibles ou visibles qu'elle conçoit? Oui, assurément. Eh bien! cette notion de toutes choses créée dans l'âme humaine, est la substance

même de ces choses; c'est ce que déclare hautement l'Écriture : *Formatis igitur Dominus Deus de humo cunctis animantibus terræ et universis volantibus cœli, adduxit ea ad Adamum, ut videret quid vocaret ea : omne autem quod vocavit Adamus animæ viventis, ipsum est nomen ejus.*[1]

Mais, quand je dis que tous les êtres sont créés dans l'homme, n'est-ce pas aller contre le texte de la Bible, qui fait naître l'homme, le sixième jour, après tous les animaux? Non, l'Écriture parle de l'homme bien avant le sixième jour : ce firmament qui sépare les eaux supérieures des eaux inférieures, n'est-ce pas l'homme qui sépare et unit les deux mondes, le monde des corps et le monde des esprits? Le soleil, la lune, les étoiles, ce sont nos sens qui tantôt, comme le soleil, servent à nous éclairer, tantôt, comme la lune, ne nous donnent qu'une lumière douteuse, et souvent nous révèlent une multitude d'apparitions, de phénomènes, aussi nombreux que les étoiles, et au milieu desquels se perd notre pensée.[2]

Pourquoi toutes choses ont-elles été créées en lui? Pour que la seconde partie, en quelque sorte, du drame de la création, soit accomplie. La division des êtres, commencée en Dieu, est terminée. Il faut main-

---

1. *De divis. nat., lib. IV, 7, p.* 326-330.

2. *Ibidem, lib. IV,* 10, *p.* 344 *et seq.*

tenant ramener la créature au Créateur, la pluralité à l'unité. C'est l'homme qui est le médiateur, le sauveur des êtres; car il les renferme tous en lui, et il les rapporte à Dieu.[1]

Telle est la dignité de la nature humaine : l'homme est un acteur indispensable dans le mystère du monde. Les fonctions dont il est investi importent au monde entier, à l'accomplissement de ses destinées, à son retour en Dieu.[2]

Étudions cet être privilégié dont la place est si haute.

Comme les fonctions qui lui ont été confiées, sont presque divines, il a été créé à l'image de Dieu. Est-ce son être tout entier ou seulement la partie supérieure de sa nature qui est l'image de la Divinité? Il est évident que c'est son âme et non son corps. Et est-ce l'âme tout entière ou seulement sa faculté la plus élevée qui porte la divine empreinte? C'est l'âme tout entière, car elle est indivisible; elle n'est pas moindre dans ses fonctions inférieures, ni plus grande dans ses opérations sublimes; elle est partout égale à elle-même, et tout entière dans le moindre de ses actes.[3]

La Trinité divine est empreinte dans notre âme, dans la trinité de nos facultés fondamentales, *οὐσία*,

---

1. *De divis. nat., lib. I*, 9, *p.* 96.
2. *Ibidem, loc. cit.*
3. *Ibidem, lib. III*, 11, *p.* 349, 350.

δύναμις, ἐνέργεια, ou bien encore *intellectus, ratio, sensus*. Semblable au Père qui crée les causes premières dans le Verbe, l'intelligence pure dépose dans la raison les conceptions supérieures (*quæ circa Deum volvuntur*), elle les y crée; et de même que le Saint-Esprit distribue les effets des causes premières et les divise à l'infini, c'est le *sensus*, διάνοια qui divise les conceptions pures, qui distingue les genres, les espèces, et de la simplicité des principes fait sortir la multiplicité des phénomènes. Par l'*intellectus*, l'homme aperçoit l'unité pure, l'identité des contraires; par le *sensus*, il voit les oppositions de la nature finie.[1]

Il y a surtout deux points de ressemblance très-frappants entre la Trinité divine et la trinité humaine :

1.° De même que Dieu se répand dans tout ce qui est, et, soutenant toutes choses par la vertu de son essence, les dépasse toutefois infiniment, ainsi l'âme de l'homme pénètre son corps, elle l'anime et le porte; mais elle n'est pas enfermée dans ce corps, elle en brise les limites étroites. Ce n'est pas l'âme qui est dans le corps, c'est le corps qui est dans l'âme.[2]

2.° On peut savoir de Dieu qu'il existe, mais on ne peut savoir ce qu'il est. Il en est de même de l'âme : nous savons que nous avons une âme, mais

1. *De divis. nat., lib. II,* 23, *p.* 136, 137, 138.
2. *Ibidem, lib. IV,* 11, *p.* 350.

ce qu'elle est, il nous est impossible de le savoir.[1] Le Dieu invisible, inintelligible, se manifeste dans le Verbe; l'*intellectus,* la partie la plus haute, la plus divine de l'âme, se manifeste et se rend visible dans la raison. La raison nous révèle cet *intellectus,* qui, se mouvant autour de Dieu, est inintelligible comme lui, de même que le Fils nous révèle le Père, le Dieu substance toujours présent et toujours caché.[2]

La seule différence qu'il y ait entre ces deux trinités, c'est que la Trinité divine est incréée, éternelle, tandis que la trinité humaine est créée par celle dont elle est l'image. La première est Dieu par l'excellence de sa nature; la seconde n'est Dieu que par le don de la grâce divine.[3]

S'il y a d'autres différences encore, elles viennent non pas de Dieu, mais de l'homme et du péché.[4] C'est la chute qui a détruit notre nature primitive et ajouté à l'âme des éléments étrangers; c'est après la chute que l'âme a été forcée de se créer un corps.[5] Aussi, comme le dit S. Grégoire de Nysse, dans le sermon *De imagine,* il y a trois parties chez l'homme: l'âme, qui est l'image de Dieu; la vie matérielle ou mouvement vital (*vita materialis, vitalis motus*), qui

---

1. *De divis. nat., lib. IV,* 11, *p.* 350.
2. *Ibidem, lib. II,* 23, *p.* 135.
3. *Ibidem, lib. II,* 29, *p.* 156.
4. *Ibidem, loc. cit.*
5. *Ibidem, lib. IV,* 12, *p.* 361 *et seq.*

est comme une image de l'âme, l'image d'une image, le miroir d'un miroir; et enfin la matière. La matière obéit au mouvement vital; le mouvement vital obéit à l'âme, laquelle représente Dieu; et c'est en ce sens qu'on peut dire que l'homme tout entier, dans son corps et dans son âme, est fait à l'image de la Divinité. Mais le mouvement vital ne fait point partie de la substance de l'homme, il n'est que le produit de l'âme et du corps, leur messager, leur médiateur (*internuncius*). Quand le corps sera abandonné par l'âme, ce souffle vital, résultat passager de l'union des deux natures, s'évanouira aussitôt.[1]

Mais, avant la chute, n'avions-nous pas de corps? N'étions-nous qu'une âme? Alors, pourquoi Dieu dit-il : *faciamus hominem*? L'homme est la réunion des deux natures. Si nous étions âme et corps, quel était ce corps? c'était un corps immortel, d'une nature immatérielle, éthérée, celui que la résurrection nous rendra; car, peut-on accorder qu'il y ait eu quelque chose de corruptible avant la cause de toute corruption, qui est le péché? C'est ce que S. Grégoire de Nysse explique admirablement; et, selon lui, ce corps céleste de l'homme avant la chute, c'est ce qui est dans tous les corps humains, depuis la chute, la forme éternelle, universelle, identique, commune à tous. La forme, le type, l'idée, c'est là ce corps spirituel

1. *De divis. nat., lib. IV,* 11, *p.* 354.

que la chute nous a fait perdre : tout ce qui est aujourd'hui différences, individualité, distinction, parmi les hommes, tout ce qui n'est pas cette forme universelle, immuable, identique chez tous, tout cela vient de la matière, et la matière vient du péché. Ainsi le nouveau corps, ce corps du péché, est comme le vêtement du corps primitif; vêtement corruptible, qui se meut dans le temps, qui change, qui s'accroît et dépérit, tandis que l'autre demeure éternellement le même.[1]

Tel est donc l'homme dans le Paradis, presque l'égal des anges, investi d'un ministère sacré, revêtu pour cela d'une double nature, d'une âme et d'un corps : d'une âme, image fidèle de la Trinité divine, d'un corps immatériel par où il tient aux degrés inférieurs de l'être. Tel est le médiateur entre le monde sensible et le monde des esprits, le rédempteur de la création, qu'il est chargé de rapporter à Dieu, purifiée et transfigurée.

Après le grand acte de la création, qui fait sortir toutes choses du sein de l'Éternel, voici l'événement le plus grave dans le drame du monde, c'est le retour de toutes les créatures en Dieu. Quelle destinée! quelle mission! quel moment solennel dans ce mystère! Nous allons voir l'homme, le médiateur, accomplir cette réconciliation merveilleuse.

---

1. *De divis. nat., lib. IV,* 12, *p.* 362 *et seq.*

Non, il ne l'a pas voulu; il a failli à sa tâche; il est tombé par le péché de ce faîte où il était placé pour une fonction sublime. Cette unité qu'il devait réaliser et replacer en Dieu, elle s'est, au contraire, dispersée dans la chute; car la chute a donné lieu à une nouvelle division des êtres. L'homme, avant le péché, était comme les anges, il n'avait point de sexe; après le péché, au lieu de cette reproduction spirituelle, qui lui était commune dans le Paradis avec les essences célestes, il a été assujetti aux lois brutales de la reproduction matérielle. L'homme primitif, en tombant, s'est brisé, s'est divisé en deux: de là, l'homme et la femme. Voilà ce que signifie cette côte qui lui a été enlevée pendant son sommeil et dont est née sa compagne.[1]

La chute de l'homme ! à cette disparition d'un acteur nécessaire, voilà le monde en péril. Toutes les créatures qui allaient retourner vers Dieu, leur principe et leur fin, ne le pourront-elles plus? Qui les portera? qui se chargera d'elles? le lien restera-t-il brisé entre le monde et Dieu? le drame sera-t-il interrompu? que va-t-il arriver?

Rien ne sera interrompu. Dieu lui-même remplira la fonction que l'homme a repoussée. Jésus-Christ prendra dans le drame universel la place qu'Adam a laissée vide.[2]

1. *De divis. nat., lib. I,* 9, *p.* 96. — *Lib. IV,* 12, *p.* 362. — 19, *p.* 400.

2. *Ibidem, lib. I,* 9, *p.* 96, 97.

Mais sachons d'abord comment l'homme est tombé. Qu'est-ce que le péché? qu'est-ce que le mal? et comment est-il entré dans le monde?

L'état de l'homme dans le Paradis n'était pas celui de la perfection complète : cet état primitif n'est autre que la disposition au bien, au saint, au vrai, laquelle est innée dans l'homme, et qu'il doit développer. On ne peut se représenter un état de perfection dont l'homme aurait joui, ne fût-ce qu'un instant. On ne peut se figurer un espace quelconque, si petit qu'on l'imagine, pendant lequel Adam aurait vécu dans la félicité et la pureté du Paradis. Ce moment, que nous plaçons avant la chute et que nous nommons Innocence, Paradis, ce moment n'a pas existé; ce n'est là qu'un moment de l'intelligence, un moment logique.[1] Si l'homme était demeuré dans le Paradis, quelque courte que fût la durée de cet état bienheureux, il serait nécessairement arrivé à la perfection[2]. Et comment aurait-il pu perdre cette perfection, s'il l'eût une fois goûtée dans la plénitude de sa grâce.[3]

Cet état antérieur à la chute était donc une simple disposition, par laquelle l'homme eût atteint la perfection divine, s'il eût persévéré dans le bien. Il ne l'a pas fait; au lieu de se tourner vers Dieu, qui était

1. *De divis. nat., lib. IV,* 14, *p.* 371-374.
2. *Ibidem, lib. IV,* 15, *p.* 372.
3. *Ibidem, lib. II,* 25, *p.* 140.

la règle et le but de cette disposition au bien qu'il devait développer, il s'est tourné vers lui-même.[1] Ce n'est point le mal qui l'a tenté, car le mal n'existe pas. Ce n'est pas le désir qui a tenté et corrompu la volonté; c'est la volonté qui est descendue, qui est tombée des hauteurs où elle était créée. Elle est tombée de Dieu sur elle-même[2]. C'est ce qu'enseigne la parabole de l'Évangile : un homme descendait de Jérusalem à Jéricho et tomba au milieu des voleurs. L'Évangile ne dit pas : un homme était à Jérusalem et rencontra des voleurs; car si la nature humaine était demeurée à Jérusalem, c'est-à-dire, dans le Paradis, elle n'eût pas rencontré les voleurs, c'est-à-dire, le diable et ses satellites. Elle ne pouvait le rencontrer que lorsque, descendant de Jérusalem, entraînée par le poids de sa volonté déchue et précipitée dans Jéricho, c'est-à-dire, dans la vanité et l'instabilité des choses temporelles, elle se blessa dans cette chute et fut dépouillée des biens dont l'avait comblée le Créateur. Par où il est clair que l'homme était tombé en lui-même, avant d'être tenté par le diable, et qu'il ne le fut que lorsqu'il abandonna, de sa propre volonté, la félicité du Paradis, appelée ici Jérusalem. L'idée de la perfection première et celle de la chute sont deux idées incompatibles qui se détruisent mutuellement. Encore une

1. *De divis. nat., lib. IV,* 15, *p.* 373. — Cf. *lib. II,* 25, *p.* 140.
2. *Ibidem, lib. II,* 25, *p.* 140.

fois, comment admettre que le même homme eût pu être tout ensemble plongé dans la contemplation de la paix, et exposé aux séductions de la femme? Comment admettre que le serpent eût prévalu sur les magnificences de la divine image que l'homme contemplait, si cette image ne s'était pas déjà écroulée dans son cœur[1]?

Est-ce donc la liberté qui est la cause du péché? Non, ce n'est que son mauvais emploi[2]. La cause du péché, la cause du mal, c'est l'orgueil humain[3]. Mais pourquoi Dieu n'a-t-il pas donné à l'homme cette liberté sublime, celle des anges, la liberté qui ne peut pécher? C'était l'homme qui devait la conquérir. S'il eût persévéré, s'il eût développé ses dispositions fécondes, il eût gagné cette liberté souveraine, impeccable[4]. Il ne l'a pas voulu; il est descendu du Paradis; il est tombé entre les mains de l'ennemi, du voleur, du diable.

Revenons au Paradis, à l'état de l'homme avant la chute. Ce moment de perfection première n'a pas existé; mais que serait-ce si le Paradis n'avait pas existé davantage, et s'il n'était pas autre chose que l'homme lui-même? S. Augustin, dans le huitième

1. *De divis. nat., lib. IV*, 15, *p.* 374.

2. *De Prædest. apud* Mauguin, *Vind. prædest. et grat.*, *p.* 141. — Cf. *De divis. nat., lib. IV*, 16, *p.* 390.

3. *De divis. nat., lib. V*, 31, *p.* 511.

4. *Ibidem, lib. IV*, 16, *p.* 392.

livre de son *Hexaéméron*, dit qu'il y a trois opinions sur le Paradis : les uns l'entendent au sens propre et croient à un Paradis réel; les autres n'y voient qu'un symbole; d'autres, enfin, suivent à la fois les deux opinions, comme S. Augustin, par exemple, qui reconnaît deux Paradis. S. Ambroise aussi en reconnaît deux : le Paradis, d'après son commentaire, c'est aussi la nature humaine. Adam et Ève qui y sont placés, c'est la passion et la raison, la raison qui se laisse séduire par la passion. Cette source qui l'arrose, c'est Jésus-Christ, la source de la vie éternelle; c'est celui qui a dit : si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi et qu'il se désaltère. Les quatre fleuves sont les quatre vertus principales de l'âme, la justice, la force, la tempérance, la sagesse, d'où découle toute bonne action. Les animaux, ce sont nos passions; les oiseaux, ce sont nos vaines pensées. Mais pourquoi Dieu a-t-il placé ces animaux dans le Paradis; ces passions dans le cœur de l'homme? Dieu a donné à l'homme toute puissance sur les poissons de la mer, les oiseaux des airs et les reptiles de la terre. Voilà ce que S. Ambroise pense du Paradis, qui est la figure de l'humanité. [1]

C'est aussi ce que pensent Origène et S. Grégoire de Nysse. Selon ce dernier, c'est bien l'homme que l'Écriture désigne par le mot de Paradis, l'homme, véritable plantation de Dieu, en effet, créé par lui

1. *De divis. nat., lib. IV,* 16, *p.* 377 *et seq.*

dans l'Éden, c'est-à-dire, dans les délices de la félicité éternelle, dans la béatitude de la ressemblance divine. Cette terre fertile de l'Éden, c'était le corps de l'homme qui pouvait devenir immortel, qui le serait devenu sans le péché, et aurait fleuri dans la grâce de l'immatérielle beauté. S. Grégoire fait remarquer aussi qu'il y avait deux arbres dans le Paradis : l'un de ces arbres se nommait τὸ πᾶν, l'autre était désigné par ce mot, γνωστόν. Le premier est l'arbre de la vie, c'est Jésus-Christ lui-même planté au milieu du paradis de la nature humaine, et cela de deux manières : d'abord, parce qu'étant Dieu, il crée, soutient et vivifie cette nature, *in ipso vivimus, movemur et sumus,* et puis parce que, devenu homme, il l'a sauvée et réintégrée. Le fruit de cet arbre est la vie éternelle; il a une saveur merveilleuse, qui est la joie des ineffables délices; il a un aspect qui ravit. Dieu avait ordonné à nos parents de manger ce fruit de l'arbre de la vie, mais ils ne l'ont pas fait. Le second arbre contient tout le mal, comme le premier tout l'ensemble des biens.[1]

Or, comment se fait-il que ces deux arbres, l'un source du bien, l'autre source du mal, se trouvent dans l'Éden? C'est le symbole de l'humaine nature; l'homme intérieur et l'homme extérieur, l'âme et le corps, sont ici représentés; c'est dans l'homme inté-

1. *De divis. nat., lib. IV,* 16, *p.* 385-388.

rieur qu'habite Jésus-Christ, la cause de tout bien; pour le mal, comme il n'est pas, comme il n'est rien, comme il n'est qu'un mouvement imparfait et dépravé de la nature raisonnable, il ne peut habiter que là où l'erreur est possible, c'est-à-dire, dans le degré le plus infime de son être, dans le corps, dans les sens.[1]

Mais pourquoi Dieu a-t-il planté cet arbre dans le paradis de la nature humaine? Dieu est-il donc l'auteur du mal et de la mort? Nous avons déjà vu que ce serait une impiété de le croire. Si ce n'est pas Dieu qui l'a créé, comment se trouve-t-il dans l'homme[2]?

Consultons l'Écriture : elle dit expressément que Dieu créa l'arbre de la vie; quant au second, le texte n'est pas clair : on ne sait pas si l'arbre de la science a été planté par Dieu, ou s'il est en quelque sorte l'œuvre du premier arbre, en ce sens qu'il est son contraire. Ce qui est certain, c'est que le mal ne vient ni de Dieu, ni d'une autre cause, car il n'existe pas en substance; il n'est absolument pas : *nulli causæ refertur, quia omnino nihil est*. La forme seule, l'apparence des choses qui nous séduisent et nous poussent au mal, cette forme vient de Dieu, parce qu'elle est bonne; la beauté des choses, qui nous devient quelquefois un piége, est bonne et vient de Dieu; elle ne nous est une occasion de péché que lorsque notre

1. *De divis. nat., lib. IV,* 16, *p.* 388, 389.
2. *Ibidem, lib. IV,* 16, *p.* 391.

âme est déjà tombée par une sorte de déréglement, de dépravation. La source du mal est donc, comme le mal qui n'est rien, quelque chose aussi qui n'est pas, savoir, une absence de la volonté, une défection, une désertion, un déréglement de la raison.[1]

Reprenons cette explication du Paradis qui nous est fournie par Origène, S. Grégoire de Nysse, S. Ambroise, bien qu'elle soit combattue par S. Épiphane.[2]

La plantation de Dieu, le Paradis, l'Éden, c'est la nature humaine. La source est le Christ, source de vie. Les quatre fleuves, sont les quatre vertus principales de l'âme. L'arbre de la vie dont il a été écrit : *qui vicerit dabo ei edere de ligno vitæ quod plantatum est secus decursus aquarum,* c'est-à-dire, autour duquel sont les oracles des prophètes, les symboles de l'une et de l'autre loi, l'intelligence des figures, cet arbre c'est le Seigneur, le Verbe qui s'est revêtu de la nature de l'homme. L'arbre de la science du bien et du mal, ce sont les confus désirs des sens qui, sous l'apparence du bien, séduisent l'âme imprévoyante et la frappent de mort. L'homme, c'est l'esprit, qui préside à la constitution de l'humaine nature. La femme, c'est la sensibilité, laquelle perd l'esprit qui lui cède imprudemment. Le serpent est cette délectation illicite, qui fait désirer ce qui flatte les sens.

1. *De divis. nat., lib. IV,* 16, *p.* 392.

2. *Ibidem, lib. IV,* 16, *p.* 393.

Cette nudité dont Adam et Ève s'aperçoivent, c'est l'instant où ils se voient dépouillés des vertus qui les couvraient. Le sommeil d'Adam, c'est le relâchement de cette contemplation attentive qu'il devait au Créateur. C'est pendant ce sommeil que la femme est créée, et cela signifie que, si l'homme n'eût point péché, il n'eût pas été condamné à la reproduction brutale des animaux, il serait demeuré pareil aux anges. Ce que l'Écriture raconte du sommeil d'Adam, il vaut mieux le placer hors du Paradis, c'est-à-dire, après le péché; et toujours, en parlant du Paradis, que ce soit un lieu de félicité ou la nature humaine dans sa pureté primitive, n'oublions pas que ce séjour ne s'est trouvé nulle part, que cette pureté du monde naissant n'a jamais existé, qu'Adam n'est point demeuré un seul instant dans le Paradis, que le péché a eu lieu dès le commencement; sinon, l'homme a pu atteindre à la perfection, et la chute est inexplicable.[1]

Adam est donc tombé; il n'est plus à cette haute place que Dieu lui avait assignée dans le drame de l'univers; Dieu l'y cherche et ne le trouve plus. C'est là le sens de cette promenade de Dieu dans le Paradis, dont parle la Bible. Dieu s'avance dans le Paradis, c'est-à-dire, dans l'esprit de l'homme, sondant son cœur et ses reins, et il lui crie : Adam où es-tu? comme s'il disait : où es-tu après ta faute? je ne te

---

1. *De divis. nat., lib. IV,* 17 *et seq., p.* 393 *et seq.*

20

retrouve plus là où je t'ai placé, je ne te retrouve plus à ce haut rang, dans cette dignité de ta nature, sur ce faîte du monde où je t'avais créé à mon image.[1]

Adam est tombé, non pas par les séductions du mal, puisque le mal n'est pas; il est tombé par l'abandon de sa volonté qui, loin de céder au désir, a fait naître le désir. Mais Adam ne l'avoue pas; il cherche hors de lui le mal et le séducteur, il dit à Dieu : la femme que tu m'as donnée pour compagne, m'a donné du fruit et j'en ai mangé. Mais nous, nous nous levons contre notre père pour l'accuser, et lui dire : qui donc t'a donné cette compagne? le Dieu qui t'a créé. Mais comment te l'a-t-il donnée? Quand tu dormais, c'est-à-dire, quand tu détournais ta pensée de la contemplation de la vérité, et que tu étais tombé déjà. Et pourquoi t'a-t-il donné cette compagne? Pour multiplier, dis-tu? non; car, sans ton péché, les hommes auraient engendré comme les anges. Cherche donc une autre raison : tu ne la trouves point? mais moi, qui suis mort par toi, je te la dirai : si Dieu a créé la femme, c'est que tu avais cessé d'être pareil aux anges, c'est que tu avais déjà péché par orgueil.[2]

Et toi, Ève, pourquoi rejettes-tu ta faute sur le serpent? le serpent qui t'a trompée rampe dans ton cœur. Le mal ne vient pas de la nature, mais de l'es-

1. *De divis. nat., lib. IV*, 21, *p.* 404 *et seq.*

2. *Ibidem, lib. IV*, 23, *p.* 409, 410.

prit de l'homme, et l'antique ennemi ne s'y fût pas introduit sans toi.[1]

Il est remarquable que Dieu ne maudit ni l'homme ni la femme, mais le serpent. C'est que Dieu ne maudit pas son œuvre; il ne peut faire que le bien; son œuvre est bonne, et, loin de la maudire, il a pour elle un immense amour. Mais il maudit le serpent, il maudit le mal qui ne vient pas de lui, le mal qui est l'œuvre de la volonté de l'homme détournée de sa fin.[2]

Après la chute, l'homme ne perd rien de ce que Dieu avait créé de substantiel en lui; Dieu peut ajouter par la grâce aux qualités de la nature qu'il a créée, mais il ne détruit rien de son ouvrage[3]. L'homme ne perd pas sa liberté, il ne cesse pas non plus d'être le résumé de toute la création; seulement il ne peut remplir le rôle qui lui avait été confié. Voilà pourquoi le Christ vient prendre sa place.

Ainsi le second homme répare tout ce qu'a fait le premier. Tous les hommes sont morts en Adam, et tous ressuscitent en Jésus. Adam s'endort, et, pendant son sommeil naît la femme, symbole de séduction et de chute; Jésus meurt, et l'eau et le sang qui coulent de sa plaie, sont les deux sacrements de

---

1. *De divis. nat., lib. IV,* 23, *p.* 412.
2. *Ibidem, lib. IV,* 23, *p.* 412, 413.
3. *De prædest., cap. VIII,* §. 4.

l'Église, le baptême et l'eucharistie[1]. Le second homme, l'homme véritable, non celui qui a refusé la mission de réconcilier les deux mondes de la matière et de l'esprit, mais celui qui, étant Dieu, s'est chargé de cette fonction sublime rejetée par Adam, le second homme, Jésus, accomplira cette tâche magnifique, il se revêtira de la nature humaine, il rapportera à Dieu toute l'humanité, et tout l'univers qui y est renfermé.[2]

C'est à ce retour de toutes choses en Dieu que nous allons assister, et Jésus-Christ l'annonce déjà quand il dit à ses disciples : allez prêcher la bonne nouvelle à toutes les créatures, c'est-à-dire, non-seulement à l'homme, mais à tous les degrés de l'existence, à tous les êtres, à la création tout entière renfermée en lui : *prædicate evangelium omni creaturæ*.[3]

CHAPITRE VII.

RETOUR DE LA CRÉATION EN DIEU.

Il n'y a point d'étude plus difficile et plus périlleuse que celle-là. Que de terreurs saisissent l'esprit au moment d'y entrer! le domaine que notre pensée a parcouru jusqu'ici, ressemblait à une mer calme et sans naufrages; nous voici désormais sur un océan

---

1. *De divis. nat., lib. IV,* 20, *p.* 400.
2. *Ibidem, loc. cit.*
3. *Ibidem, lib. V,* 25, *p.* 478, 479.

terrible, impraticable, plein de gouffres et de rochers où se brisent les vaisseaux. Si Dieu nous aide, cependant, nous les éviterons, nous passerons d'une course facile et légère au milieu des piéges, et librement nous arriverons au port. Tendons les voiles : ne vaut-il pas mieux pour la raison exercer ses forces dans la tempête, sur les mers cachées de l'océan de Dieu, que de s'endormir, loin de lui, dans un calme sans honneur? L'homme, dit l'Écriture, mangera son pain à la sueur de son front jusqu'à ce qu'il trouve le séjour de Dieu, le tabernacle du Dieu de Jacob. Hâtons-nous donc, par l'étude sérieuse des lettres sacrées, et avec le secours de la grâce; hâtons-nous vers la vérité que la chute nous a fait perdre; hâtons-nous vers elle pour l'atteindre, atteignons-la pour l'aimer, aimons-la pour y reposer éternellement.[1]

Dieu, nous l'avons vu, a maudit le serpent, mais il ne maudit pas l'homme, qui est l'ouvrage de ses mains; il le relève, et, dès la chute, il lui montre le retour vers la céleste patrie. On s'est mépris sur le sens des paroles de Dieu dans l'Écriture, au moment de l'expulsion d'Adam; on s'est représenté un Dieu vengeur et terrible, on n'a point compris ses miséricordieuses consolations, lorsqu'il dit : *Nunc ergo ne mittat manum suam et sumat etiam de ligno vitæ et comedat et vivat in æternum.* Ce n'est pas une parole prononcée

1. *De divis. nat., lib. IV, 2, p.* 305.

contre Adam, il ne lui défend pas de manger du fruit de l'arbre de la vie, puisqu'Adam est déjà chassé du Paradis; le *ne* n'a pas ici un sens négatif, c'est une interrogation : est-ce qu'un jour ne viendra pas où l'homme pourra cueillir le fruit de la vie, et en manger, et vivre éternellement? comme s'il disait, voyant cette chute de l'homme et ce bouleversement dans le plan divin de la création : faut-il tant se désoler? l'espoir de rentrer dans le Paradis n'est pas perdu pour l'homme.[1]

C'est ce que déclare encore le passage suivant, lorsque Dieu, après avoir chassé Adam, place devant les portes du Paradis un chérubin armé d'un glaive de feu. Qu'est-ce que ce chérubin? faut-il l'entendre au sens propre? faut-il croire qu'un chérubin, le premier dans la hiérarchie des anges, une nature toute spirituelle et la plus proche de Dieu, ait pu être placé dans un lieu matériel? c'est ici une figure comme le Paradis lui-même. Selon S. Denys l'Aréopagite, chérubin signifie la plénitude de la sagesse : Dieu a donc placé devant le Paradis, c'est-à-dire, devant la perfection primitive de l'humaine nature, la lumière de la sagesse, qui éclairera le chemin par où nous rentrerons dans l'Éden. Non, ce glaive de feu n'est point un symbole de colère, c'est le signe de la miséricorde absolue et comme la clarté de la grâce prévenante; car,

---

1. *De divis. nat., lib. V*, 2, *p.* 426, 427.

si l'on veut une explication plus haute, ce chérubin, cette sagesse divine, ce sera le Christ lui-même, le Verbe, qui nous avertit sans cesse, nous éclaire, nous corrige, et nous ramènera à la perfection sans tache.[1]

Ne voyons-nous pas que toutes choses dans la nature retournent ainsi vers leur point de départ? et Dieu n'a-t-il pas mis dans les phénomènes matériels des symboles de vérités sublimes? la sphère céleste accomplit, dans un temps certain, ses révolutions, et les recommence toujours avec une précision infaillible. Les planètes parcourent leurs orbites et reviennent toujours, chacune à son heure, au point d'où elles sont parties. Ne voit-on pas les animaux, les plantes, à de certaines époques régulièrement observées, mettre bas leurs petits ou pousser des fruits et des fleurs? il n'y a pas une créature, qui ne retourne ainsi vers son principe. Étudiez tous les êtres qui vivent: la fin de leur mouvement est dans leur principe même. La force qui les a fait se mouvoir est aussi le but vers lequel ils aspirent et où ils se reposeront. Le but, le terme, la fin d'une chose est contenue d'avance dans le premier mouvement de la vie qui la fait exister, et c'est là qu'elle doit revenir. Et non-seulement cela est vrai de chaque partie de l'univers matériel, mais pour ce monde lui-même la fin, à laquelle il aspire, n'est pas autre que son principe, son

---

1. *De divis. nat., lib. V,* 2, *p.* 429.

Créateur; il le poursuit, il le cherche, non pour s'abîmer et disparaître en lui, mais pour se reposer, transfiguré dans la gloire de l'esprit, au sein des principes suprêmes de son être.[1]

Principe et fin, ce ne sont que les aspects différents d'une même idée. Les Grecs n'ont qu'un seul mot pour les rendre, τέλος, indiquant par là que le principe d'une chose contient toujours sa fin, et que sa fin n'est autre que son principe.[2]

Tous les hommes, chrétiens ou païens, éclairés de la Grâce ou plongés dans la nuit de l'ignorance, sentent en eux un désir infini et un invincible besoin d'être, d'être heureux, d'être éternellement. D'où leur vient ce désir, sinon de celui qui possède l'éternelle félicité, et qui est en toutes choses? Or, si tout ce qui se meut dans le monde, ne peut se reposer qu'en atteignant la fin désirée, qui empêchera l'humanité d'atteindre aussi cette fin, dont le Créateur a mis en elle un besoin immense? Le feu monte toujours en haut, et rien ne pourrait abaisser vers la terre cette chevelure de flamme qu'il agite; ainsi s'agite et monte notre désir vers les sublimités de la vie éternelle et bienheureuse. Qui donc le retiendrait dans les profondeurs de la mort[3]?

1. *De divis. nat., lib. V*, 3, *p.* 431.
2. *Ibidem, lib. V*, 3, *p.* 432.
3. *Ibidem, loc. cit.*

Après les exemples empruntés à la nature, il y a ceux que nous fournissent les sciences. Observez ce que fait la dialectique : elle part de la substance, de l'être, et de là elle redescend aux genres, aux espèces, pour revenir ensuite à l'être qui enveloppe ces divisions. L'arithmétique procède de même; ne part-elle pas de l'unité pour lui faire produire tous les nombres, et ne retourne-t-elle pas sans cesse à la monade qui contient tous les nombres et au delà de laquelle il n'y a rien? La musique nous donne un exemple du même principe : le chant commence sur un ton, autour duquel il se joue en des mélodies variées, mais il faut toujours qu'il finisse par ce ton primitif, qui est sa base et sa force.[1]

Le principe et la fin de l'homme, c'est sa cause, c'est Dieu. C'est vers Dieu et en Dieu qu'il retournera. Mesurons le chemin qu'il doit faire, et pour cela marquons le point où il est tombé.[2]

Il est tombé parmi les animaux déraisonnables, *comparatus est jumentis insipientibus et similis factus est illis*. Il est tombé dans la mort du corps; il ne pouvait aller plus bas : le corps, la matière, c'est le dernier degré de la création. Or, ce point, qui est la dernière limite de la chute de l'homme et de sa ruine, sera son point de départ pour revenir à Dieu; et le

---

1. *De divis. nat., lib. V*, 4, *p.* 433, 434.
2. *Ibidem, lib. V*, 7. *p.* 439.

commencement de sa réintégration, ce sera la dissolution de ce corps matériel qu'il doit, non pas à Dieu, mais au péché. La mort de la chair, bien qu'elle semble une vengeance du Dieu irrité, n'est pas un châtiment, mais plutôt un bonheur pour l'homme et un moyen de salut. Loin de nous donner la mort, elle nous en délivre; elle est la mort de notre mort. [1]

Cette mort de notre mort est donc le premier pas vers Dieu; le second, c'est la résurrection; le troisième, c'est la transfiguration de notre corps en un corps spirituel, en esprit; puis quand l'esprit, c'est-à-dire, tout l'homme qui y est transfiguré, retourne dans ses causes premières, c'est le quatrième degré de cette ascension sublime; elle sera consommée enfin, lorsque l'homme vivra en Dieu, comme l'air se meut au sein de la lumière. Alors Dieu sera en toutes choses, et partout lui seul sera visible. La substance des choses ne périra point, mais elle ira, se transfigurant sans cesse, sur des degrés de plus en plus élevés. Ce ne sera pas, qu'on y prenne garde, l'anéantissement de la nature humaine dans la confusion du Créateur et de la créature. L'intelligence qui comprend, ne devient-elle pas une même chose avec ce qui est compris par elle? et l'âme humaine, ne deviendra-t-elle pas une même chose avec ce Dieu qu'elle contemplera face à face [2]?

1. *De divis. nat., lib. V*, 7, *p.* 440.
2. *Ibidem*, *lib. V*, 8, *p.* 441.

Tous les philosophes sacrés n'admettent pas ces cinq degrés de l'ascension des âmes; ils sont tous d'accord sur les deux premiers, la dissolution des corps et la résurrection; mais quant à la transfiguration du corps en esprit, de l'esprit dans les idées, des idées en Dieu, on peut dire que chacun a une doctrine qui lui est propre. S. Augustin, au dixième livre de son *Hexaéméron,* nie le changement des corps en esprit et la déification de l'homme: son opinion est reproduite par Boëce au second livre du *De Trinitate.* Les Grecs ont pensé différemment: S. Grégoire, dans l'oraison funèbre de son frère Césaire, parle de cette transfiguration du corps dans la splendeur de l'esprit. Le moine Maxime y croit aussi: il croit que le péché nous ayant fait descendre des hauteurs de l'esprit dans les régions inférieures, la Grâce nous y fera remonter. S. Ambroise, car il ne faut pas s'autoriser uniquement des Grecs, dit dans son commentaire sur S. Luc, que la nature humaine deviendra une et simple dans l'autre vie, les éléments plus grossiers se transformant toujours dans les éléments plus nobles, jusqu'à celui qui est le plus pur, et qui absorbera tous les autres dans sa sublimité. Alors sera réalisé le mot de S. Jean: *Nunc filii Dei sumus,* et nous deviendrons Dieu. S. Ambroise n'enseigne pas la confusion de la nature divine et de la nature humaine, il croit seulement qu'elles se rapprocheront dans une communion merveilleuse; car c'est une loi nécessaire

que les formes inférieures de l'existence montent toujours, et s'absorbent dans des formes plus parfaites, non pour s'y perdre et cesser d'être, mais pour être sauvées, au contraire, dans cette union ineffable avec une nature meilleure.[1]

Dieu seul paraîtra donc en toutes choses, et notre âme vivra en lui. L'air subsiste toujours quand la lueur du soleil le revêt et l'illumine; le fer n'a pas cessé d'être, lorsque, tout rougi dans la flamme, il semble changé en feu. Non; seulement l'air et le fer sont cachés par la lumière qui les pénètre et les enveloppe. Ainsi sera notre âme, plus belle, plus semblable à Dieu, pénétrée et revêtue de ses clartés.[2]

Ceux qui ne sont pas familiarisés avec la science, verront dans cette théorie une sorte de délire; ils demanderont comment des natures différentes peuvent s'unir sans se confondre : mais, n'y a-t-il pas mille exemples de cette union miraculeuse? Nous en portons un en nous-mêmes : les facultés de notre âme ne sont-elles pas à la fois unies et distinctes? Voici un autre exemple encore : placez plusieurs lampes dans une église; la lumière qu'elles produisent est une, et chacune d'elles pourtant envoie une clarté distincte, qui se croise avec celle des autres sans s'y confondre. Dans un concert, dans un chœur, toutes les voix se

1. *De divis. nat., lib. V*, 8, 443, 444.

2. *Ibidem, lib. V*, 8, *p.* 444.

mêlent et forment une mélodie pleine d'unité; mais aucune de ces voix ne se perd dans les autres; chacune d'elles peut se taire, ce qui serait impossible si elles s'étaient confondues, car alors elles ne s'appartiendraient plus à elles-mêmes. Facultés de l'âme, rayons de lumière, sons de la musique, ces comparaisons immatérielles peuvent nous faire comprendre cette union pure des substances éthérées, bien différente de la confusion grossière des corps.[1]

Or, ici, une question se présente : les substances des choses demeurent-elles dans les causes premières, dans les idées, ou bien sont-elles passées dans les individus, et doivent-elles, un jour, après la vie d'ici-bas, retourner au sein des idées? Les substances sont demeurées dans les causes, de même que les causes restent immuablement dans le Verbe; celles-ci ne sauraient subsister sans le Verbe, hors du Verbe, ni les substances hors de leurs causes (il y a cette différence entre les causes premières et les substances, que les causes sont ce qu'il y a de plus général, tandis que les substances sont quelque chose de plus particulier et appartiennent à chaque genre, à chaque espèce). C'est dans ces substances et dans ces causes que le monde retournera, selon ces paroles de l'Écriture : *cœlum et terra transibunt, Verba autem mea non transibunt.*[2]

1. *De divis. nat., lib. V,* 8, 9, 10, *p.* 446, 447.
2. *Ibidem, lib. V,* 14 *et seq., p.* 451 *et seq.*

Il est évident, en effet, que tout ce qui a été fait dans le temps et dans l'espace périra, et que cela seul est immuable qui a été créé en dehors du temps et de l'espace, c'est-à-dire, qui a été créé éternellement dans la pensée divine. Mais le temps et l'espace sont-ils éternels? sont-ils créés? problèmes subtils et périlleux, qui ont embarrassé bien des sages, chrétiens ou païens. Les uns pensent que le temps et l'espace, puisqu'ils contiennent le monde créé, sont en dehors de ce monde, et ne mourront pas avec lui. D'autres pensent le contraire : selon ces derniers, le temps et l'espace ont été créés avec le monde, sans cela l'espace serait éternel; l'espace serait Dieu. « Ce sont deux « grandes erreurs des hommes, dit S. Augustin, de « croire que l'espace existe au delà des cieux et le « temps avant la création. » Si donc le temps et l'espace n'ont pas précédé le monde, ils périront avec le monde; ils seront inutiles; il n'y aura besoin ni de l'un ni de l'autre dans ces régions éternelles et immatérielles, où il n'y aura rien à placer, rien à mesurer.[1]

Revenons à notre sujet : autant il y a eu de divisions, de développements dans la formation des êtres, autant il y aura de réunions et de renveloppements. La première division des êtres, c'est le créé et l'incréé. Les choses créées se divisent en sensibles et intelligi-

---

1. *De divis, nat., lib. V,* 17, 18, *p.* 454-456.

bles. Des choses sensibles il y a deux grandes parts, le ciel et la terre. Puis la terre a été séparée du Paradis. Enfin, la dernière division est celle des deux sexes qui s'est faite, chez l'homme, après la chute. Or, cette dernière division apparaîtra la première; il n'y aura plus l'homme et la femme; il y aura l'homme. Puis la terre se transfigurera dans le Paradis; le Paradis dans le ciel; le monde sensible dans le monde intelligible; la créature dans le Créateur. De même que la création s'est faite des sommets de l'être jusqu'aux limites du non-être, ainsi la transfiguration se fera, par les mêmes degrés, des parties inférieures dans les supérieures.[1]

Toutefois, ne craignons pas de le répéter, cette union s'accomplira sans qu'il y ait confusion et anéantissement des substances. Jésus-Christ nous est un exemple de ce mystère; en ressuscitant, il n'avait pas de sexe; il était l'homme, l'homme primitif, l'homme avant le péché; il était tout homme et tout Dieu. Il était aussi en dehors du temps et de l'espace; quand il se montra à ses disciples, il n'était pas sorti du Paradis, bien qu'il fût au milieu d'eux : car le Paradis n'est pas un lieu contenu dans un espace : le Paradis c'est l'absolu, c'est la nature humaine restaurée, transfigurée, ressuscitée; il était donc dans le Paradis bien qu'il fût visible à ses disciples, et

1. *De divis. nat., lib. V,* 20, *p.* 459, 460.

quand il disparaissait, ce n'est pas qu'il se retirât d'auprès d'eux, car pour lui il n'y a point d'espace, mais c'est qu'il se renfermait dans la spiritualité pure de son corps, inaccessible à leurs yeux encore charnels.[1]

Continuons : le premier degré de ce retour à Dieu, pour l'homme, c'est la dissolution de son corps; le second, c'est la résurrection. La résurrection est-elle un don de la Grâce ou un effet de la nature? il semble d'abord que ce soit un don de la Grâce, un don de Jésus-Christ, quand on se rappelle ses paroles : *ego sum resurrectio et vita.* Mais, en y réfléchissant mieux, on se range à l'opinion de S. Grégoire, de S. Épiphane, de Maxime, qui la regardent comme un effet de la nature des choses, un résultat de l'ordre établi primitivement dans la création. Tout meurt et revit dans la nature; le jour s'éteint et reparaît plus beau; la semence confiée à la terre meurt avant de renaître; la résurrection est partout dans le monde créé; comment l'homme, qui est le résumé de ce monde, n'aurait-il pas le même privilége? Et puis Dieu ne fait pas de miracles contrairement aux lois de la nature, il les fait à l'aide de ces lois qu'il a instituées, et conformément à elles.[2]

La nature, c'est l'ordre primitivement et universellement établi par le Créateur; la Grâce est un don

1. *De divis. nat., lib. V,* 20, *p.* 461.
2. *Ibidem, lib. V,* 23, *p.* 468, 469.

particulier. La nature donne l'être à ce qui n'existe pas; la Grâce élève certains êtres au delà des limites de leur condition, jusqu'en Dieu. La résurrection est une loi de la nature; c'est la déification, qui est un don de la Grâce.[1]

Nous venons de parler de la résurrection de l'homme, mais ce ne sera pas seulement l'homme qui ressuscitera, ce seront aussi toutes les choses sensibles et corporelles : l'univers matériel ressuscitera; il ressuscitera dans l'homme, qui en est le couronnement. On ne peut douter de cette résurrection du monde sensible, quand on se rappelle qu'il a été créé dans le Fils de Dieu, et que c'est en lui que subsistent ses causes. Est-ce que les idées déposées dans le Verbe peuvent être périssables? Non; ce qui habite la vie est la vie aussi et ne peut mourir.[2]

Il ne faut pas objecter que, si les causes sont éternellement créées en Dieu, les produits de ces causes ne sont pas éternels, et que par là ils sont sujets à la mort : cette objection n'a point de force. Oublions-nous que Jésus-Christ est descendu dans ces produits, dans ce monde que nous croyons condamné à périr? N'est-ce pas là le sens de l'incarnation? Le Christ ne s'est-il pas revêtu de la nature humaine, parce que la nature humaine renferme et résume toute la créa-

1. *De divis. nat., lib. V,* 23, *p.* 452.
2. *Ibidem, lib. V,* 24, *p.* 474, 475.

tion, et afin de la rapporter, sauvée et purifiée, à son Père? Si Dieu lui-même, pensait-il, ne descend pas dans les produits des causes premières, les causes périront; car l'effet s'évanouissant, la cause s'évanouit. Il a donc reçu en lui toute la nature, afin d'empêcher qu'elle ne pérît; il a été le sauveur du monde : c'est en ce sens que l'on peut dire que la Grâce a autant de part que la nature à la résurrection.[1]

Abondance merveilleuse de la Grâce! En sauvant l'homme, l'incarnation n'a pas été moins utile aux anges; elle a révélé à toutes les créatures intelligentes ce Verbe qui auparavant leur était inaccessible; elle a sauvé les hommes et donné aux anges et aux hommes, dans mille théophanies lumineuses, la connaissance du Verbe : c'est de là que vient le cantique des anges: *Gloria in excelsis Deo et in terra pax hominibus bonæ voluntatis.*[2]

Ainsi, tous les êtres sont relevés, redressés par le mystère de l'incarnation. Ce n'est encore pour nous qu'une espérance et qu'un objet de foi : un jour, ce sera un fait et une réalité. Croyons donc fermement que l'incarnation a sauvé toutes les créatures, et sur la terre et dans le ciel.

Tout revivra et renaîtra; mais quoi! n'avons-nous pas dit que le monde doit périr? il périra en effet;

---

1. *De divis. nat., lib. V*, 25, *p.* 479.
2. *Ibidem, lib. V*, 25, *p.* 480.

car ce n'est pas le monde, tel qu'il est aujourd'hui, qui revivra en Dieu; celui-là disparaîtra. C'est dans ses causes que le monde subsiste véritablement; tous les corps que nous voyons ne sont rien qu'une ombre, une image de cette substance qui est dans les causes, dans les idées; c'est donc dans sa cause que le monde ressuscitera pour retourner à Dieu. A qui s'applique ce mot de l'Écriture, sinon au monde matériel : *auferes spiritum eorum et deficient et in pulverem suum revertentur*. Cet esprit, ce souffle que tu leur as donné, Seigneur, se débarrassera de la matière, laquelle tombera en poudre. Et encore : *et mitte spiritum tuum et creabuntur,* c'est-à-dire, cette vie que tu as départie aux plantes, aux animaux, et dont la cause a été créée dans l'homme, tu la laisseras retourner en lui, *et renovabis faciem terræ,* et à la place du monde actuel, il y aura une création transfigurée, dans laquelle, partout, au lieu de l'effet on ne verra plus que la cause; au lieu des phénomènes, la loi.[1]

Si l'on s'étonne que des choses privées de raison passent dans la nature humaine et se transforment en elle, qu'on réfléchisse qu'il n'y a pas si loin de notre corps, de la partie terrestre de notre être, aux choses sans mouvement. Considérez aussi que les passions mauvaises, produites par la chute, peuvent se changer en des vertus; la concupiscence, la crainte,

1. *De divis. nat., lib. V,* 25, *p.* 482.

peuvent devenir l'amour de Dieu, la crainte de Dieu : si donc des mouvements déraisonnables peuvent se changer en des dispositions salutaires, est-il impossible que la déraison elle-même s'élève à la hauteur de la raison [1] ?

Ainsi, le monde matériel meurt, pour naître, transformé, dans sa cause qui est l'homme; l'homme meurt pour revivre, renouvelé, transfiguré, dans les causes premières déposées au sein du Verbe. [2]

Cette mort dont nous mourrons comme créatures terrestres, est donc le passage à un état plus élevé, le retour en Dieu. Restant nous-mêmes, nous serons cependant hors de nous-mêmes, par la sublimité de la contemplation. Ainsi était mort Pierre, le chef des apôtres, quand il répondait à son maître : *tu es le Christ, Fils du Dieu vivant.* Ainsi était mort S. Jean l'évangéliste, quand, s'élevant au-dessus de l'espace et du temps, il disait : *au commencement était le Verbe, et le Verbe était en Dieu et Dieu était le Verbe*, et qu'il poursuivait cette merveilleuse et ineffable théorie. Ainsi étaient morts les saints, quand sur les hauteurs de l'intuition céleste, sortant du monde, ils vivaient en Dieu. Tous ces exemples nous font comprendre quelle sera la mort du monde, comment il retournera vers son Créateur; seulement, il ne sera pas tout entier

---

1. *De divis. nat., lib. V*, 25, *p.* 483.
2. *Ibidem, loc. cit.*

déifié; la déification n'appartient qu'à quelques-uns; mais il se transfigurera dans ses causes premières, dans ses lois éternelles, dans les pensées divines où il subsiste.[1]

CHAPITRE VIII.

LA VIE FUTURE.

Le monde est retourné en Dieu; il faut rechercher quel sera l'état des hommes dans cette vie nouvelle, et assister au jugement dernier.

Si l'humanité tout entière, comme nous l'avons vu, retourne vers Dieu, si elle n'est point divisée en deux parts, les élus et les réprouvés, on ne peut donc plus croire à l'éternité des peines; on ne peut même admettre des châtiments pour les impies. Que devient ce supplice éternel, cet enfer de flammes dont le Christ a menacé les méchants? *Ite maledicti in ignum æternum, qui præparatus est diabolo et angelis ejus.*[2]

D'une part, on ne peut point diviser les hommes et prétendre que les uns resteront coupables et punis, tandis que les autres monteront en Dieu. Ce serait dire que le Christ n'est venu sauver qu'une partie du genre humain : or, le genre humain est indivisible, l'humanité est tout entière dans chaque individu,

1. *De divis. nat., lib. V,* 21, *p.* 464, 465.
2. *Ibidem, lib. V,* 27, *p.* 488.

comme la divinité, dont elle est l'image, est tout entière dans chacune des personnes divines. D'un autre côté, que signifient les menaçantes paroles du Christ: *ite maledicti*[1] ?

Remontons aux principes : le mal est-il éternel? C'est là toute la question, puisqu'il s'agit de savoir s'il y aura pour des hommes éternellement livrés au mal d'éternels châtiments. Or, nous avons le droit de répondre : non, le mal n'est pas éternel, c'est la bonté de Dieu qui est éternelle et infinie, et son contraire, le mal, doit être vaincu par elle et périr. Le mal n'est pas éternel, car il n'existe pas substantiellement. Rien n'existe réellement que ce qui est pensé, conçu par Dieu; la conception que Dieu a d'une chose, est la substance même de cette chose : ne cherchez pas cette substance ailleurs. Or, Dieu n'a point conçu le mal; soutenir le contraire, ce serait un blasphème. Le mal n'existe donc pas en réalité; ce n'est qu'un accident, accident qui doit disparaître avec les filles qu'il a engendrées, la misère et la mort. Le mal se consumera dans la bonté divine, la misère dans la béatitude, la mort dans la vie éternelle. C'est dans ce sens qu'il a été écrit : *ero mors tua, o mors, et morsus tuus, o inferne*[2] !

Ce ne sera pas seulement chez l'homme que le mal ne sera pas éternel, et que son châtiment aura une

---

1. *De divis. nat., lib. V*, 27, *p.* 489.
2. *Ibidem, loc. cit., p.* 493.

fin; chez les anges déchus, chez les démons eux-mêmes, le mal sera vaincu, le bien infini triomphera. C'est ce que déclarent Origène, S. Ambroise, et S. Denys l'Aréopagite.[1]

Ainsi, partout, le mal et son aiguillon, l'impiété, la misère, seront abolis et effacés de la création. Le mal, que Dieu n'a point fait, mourra; la nature, qu'il a faite, ressuscitera libre et purifiée. Le prophète l'a dit : *non resurgent impii in judicio.* Non, on ne verra pas ressusciter l'impie au jour du jugement; car, chez tous les hommes, le mal, l'impiété resteront dans la mort, frappés d'une condamnation éternelle, tandis que la nature se relèvera dans sa gloire.[2]

Cependant, comment faut-il entendre ce feu éternel, ce ver du sépulcre, tous ces supplices dont parle l'Écriture? Débarrassons-nous des grossières idées du peuple; ce ne seront pas des châtiments matériels, et il n'y aura pas un lieu où ils seront infligés. Le supplice sera dans les consciences; le supplice sera, pour le méchant, l'impuissance de l'être. Chaque pécheur, dit S. Ambroise, sera brûlé, comme d'une flamme, par la passion qu'il avait dans cette vie. Les démons seront punis parce que, voulant faire le mal, ils ne le pourront pas, n'y ayant plus aucune âme à portée de leurs coups.[3]

1. *De divis. nat., lib. V,* 27, 494.
2. *Ibidem, lib. V,* 28, *p.* 502.
3. *Ibidem, lib. V,* 29, *p.* 504.

Or, si nous admettons maintenant ces supplices, qui est-ce qui les souffrira? Nous avons dit que la nature humaine était impeccable et ressusciterait en Dieu : ce qui est punissable chez l'homme, ce n'est pas la nature, laquelle est l'ouvrage du Créateur; mais c'est l'accident qu'il n'a point fait, savoir le déréglement de la volonté. Est-ce le sujet ou l'accident qui subira ce châtiment dont nous venons de parler? Si nous répondons que c'est l'accident, cela n'a point de sens; car il n'y a pas d'accident sans sujet. Si c'est le sujet qui souffre, c'est la nature humaine, ouvrage de Dieu, et nous voici en contradiction avec nous-mêmes.[1]

Voici ce qu'il faut répondre: l'humanité est tout entière, simple, indécomposable, dans chaque individu. Or, puisqu'elle est simple, elle ne peut être corrompue par la faute des individus; elle reste pure, comme le soleil qui traverse des objets souillés sans y ternir sa lumière. Ainsi, chez le pécheur, elle ne souffrira pas; ce sera l'accident seulement, savoir la mauvaise pensée, la volonté coupable, qui sera châtiée. Si les fautes de l'individu, nous venons de le dire, n'entachent point l'humanité, est-il si difficile d'admettre que les châtiments infligés à ces fautes n'atteignent pas cette nature humaine simple, indivisible, et qui par là est demeurée pure? Quand un

---

1. *De divis. nat., lib. V*, 30, 31, *p.* 105 *et seq.*

juge punit un coupable, que condamne-t-il en lui? est-ce sa nature d'homme? ou seulement sa volonté qui a fait le mal? Sa volonté, assurément; mais comme il ne peut séparer l'une de l'autre, il les punit toutes deux à la fois. Ce que ne peut pas faire le législateur ici-bas, le juge suprême le fera sans peine : il séparera la nature de la volonté, et maintenant dans sa pureté la nature qui est son œuvre, et qui ne peut être un mal, il punira ou plutôt il laissera punir ce qu'il n'a pas fait, c'est-à-dire, la volonté déréglée du pécheur. [1]

Si l'humanité ne souffre pas des supplices infligés aux impies, il faut reconnaître par la même raison qu'elle n'est point modifiée non plus par l'élection des justes. L'impie pleurera, le juste se réjouira, mais chez l'un et chez l'autre la nature humaine restera immuable; et tandis que les justes monteront, de degrés en degrés, l'échelle de la contemplation, et que les méchants, de plus en plus éloignés de Dieu, descendront dans le gouffre de leur ignorance, l'humanité sera comme balancée entre ces deux extrêmes, la félicité des élus et le malheur des réprouvés, sans être exaltée par l'une, ni rabaissée par l'autre. Cependant, comme il y a deux degrés dans la félicité des élus, le premier qui est la simple restitution de notre état primitif, le second qui est l'union avec Dieu

---

1. *De divis. nat., lib. V,* 31, *p.* 509.

et la déification, chez ceux qui auront mérité cette union divine, l'humanité en sera modifiée; elle sera ornée par la grâce de certains dons qu'elle n'avait pas. Car Dieu peut embellir ce qu'il a fait, mais il ne peut le condamner; et c'est pourquoi l'humanité ne souffre pas des supplices des réprouvés; cela se passe hors d'elle, au-dessous d'elle.[1]

Les idées grossières du peuple sur l'Enfer viennent de l'antiquité. Les anciens croyaient qu'il y avait un endroit situé sous la terre, et nommé pour cela *infernum,* où souffriraient les âmes des méchants. Mais les Grecs, plus ingénieux, examinant cette question avec des idées plus élevées, appelaient l'Enfer ἅδης, c'est-à-dire, tristesse; car, cherchant dans tout l'univers une place pour le supplice des méchants, ils n'en trouvèrent pas d'autre que la conscience.[2]

Paradis, Enfer, ce ne sont pas là des espaces déterminés, séparés l'un de l'autre, il n'est plus question d'espaces finis après la résurrection. Nous sommes en Dieu, nous sommes dans l'absolu; toute la nature humaine est retournée dans son état primitif : c'est là le Paradis. Dans ce Paradis il y a deux degrés de béatitude; car, autre chose est d'habiter le Paradis, autre chose de manger le fruit de l'arbre de la vie. Habiter le Paradis, c'est avoir reconquis la primitive

---

1. *De divis. nat., lib. V,* 31, 32, *p.* 513-518.
2. *Ibidem, lib. V,* 35, *p.* 522.

innocence; cueillir le fruit de la vie, c'est monter, par la grâce, jusqu'à la déification. Ce sera la récompense de ceux qui auront vaincu le monde et la chair. Or, l'Enfer consiste à être placé par sa conscience hors du Paradis, bien que toute l'humanité d'ailleurs y soit rassemblée. Tous donc, bons ou méchants, sont réunis dans le Paradis, c'est-à-dire, dans la primitive perfection de l'humaine nature. Seulement, les uns sont en pensée dans ce Paradis, ou s'élèvent encore au-dessus, plus près de Dieu; ce sont les élus. Les autres, ce sont les réprouvés, en sont loin, par leur pensée mauvaise, impie, chargée des ténèbres de son ignorance et de ses fautes.[1]

On trouve la figure de ce mystère dans la construction mystique du temple de Salomon. Tous y étaient admis, bons ou méchants, hommes ou femmes, circoncis ou incirconcis, et de tous les pays du monde, et quel que fût le but qui les amenait, qu'ils y vinssent prier ou faire leurs affaires; seulement il y avait un portique réservé aux prêtres et aux lévites; puis les prêtres, lavés et purifiés dans la mer d'airain, entraient dans la partie extérieure du temple, où étaient les candélabres et les pains de proposition; mais nul ne pouvait s'avancer au delà du voile, dans ce tabernacle où s'élevait l'arche sacro-sainte et l'autel et les deux chérubins, nul n'y pouvait pénétrer, si

---

1. *De divis. nat., lib. V,* 36, *p.* 146 *et seq.*

ce n'est le souverain pontife. Ce temple, où tout le monde a sa place, c'est le Paradis, où l'humanité entière sera rétablie, mais où chacun, selon son mérite, sera plus ou moins près de la béatitude : le tabernacle, c'est Dieu lui-même, auprès duquel le Christ tout seul peut pénétrer, le Christ et, à sa suite, les élus qui auront mérité d'être unis à lui et déifiés.[1]

Il n'y aura donc qu'un seul espace infini pour le monde ressuscité, un seul temple, une seule maison, et le Paradis et l'Enfer ne seront pas autre chose que la place plus ou moins proche de Dieu, que chacun y occupera par la pensée. *In domo patris mei mansiones multæ sunt,* a dit Jésus. Or, ce n'est point par la place que notre corps occupe, que nous sommes près du Christ ou éloignés de lui. Deux hommes placés l'un auprès de l'autre, il y a souvent un abîme qui les sépare. Peu de temps avant la Passion, Judas Iscariote et Simon Pierre faisaient la Cène avec le Christ. Mais combien celui-ci était près de son maître! combien celui-là en était éloigné! l'un trahissait Jésus, l'autre le contemplait. L'un, par le baiser de sa bouche, vendait le corps du Christ; l'autre, dans un baiser tout spirituel, adorait son âme divine.[2]

Repoussons les vaines et grossières imaginations,

---

1. *De divis. nat., lib. V,* 36, *p.* 550.
2. *Ibidem, lib. V,* 36, *p.* 553.

selon lesquelles il y aurait, après la vie, un état corporel, un enfer matériel, des flammes, des vers dévorants, des lacs de soufre. Quand on lit ces choses dans les saints Pères, on reste d'abord stupéfait et saisi d'horreur devant ces opinions monstrueuses; mais bientôt on se rappelle qu'ils étaient forcés de parler ainsi, qu'ils s'adressaient à des hommes de chair, qu'ils devaient, pour les élever peu à peu à l'intelligence de la vérité, leur dépeindre le monde futur avec des images visibles; sans quoi, ces esprits grossiers se seraient représenté, dans ce monde immatériel, un pur néant.[1]

Ne croyons pas davantage ceux qui pensent que les âmes brilleront plus ou moins, selon leur mérite. Qu'importe au juste l'éclat du soleil? tous les corps auront la même spiritualité, la même transparence. La gloire du juste n'est pas dans le vif éclat que doit jeter son corps, mais dans la lucidité de sa contemplation quand il verra Dieu face à face; ce n'est pas la laideur de ses membres qui fera la honte de l'impie, ce sera la privation des visions divines. Il n'y a pas d'autre joie que de voir le Christ, pas d'autre supplice que de ne pas le voir. Enlevez-moi le Christ, quels tourments puis-je désormais redouter? je souffre le plus cruel de tous.[2]

Nous avons renversé les fables grossières répandues

1. *De divis. nat., lib. V,* 37, *p.* 556.

2. *Ibidem, loc. cit., p.* 557, 558.

sur l'Enfer et le Paradis; il faut rejeter aussi celles du jugement dernier. Ce jugement ne se fera pas, comme beaucoup se l'imaginent, dans un lieu déterminé, dans la vallée de Josaphat. Il est dit dans le symbole de la foi catholique, *unde venturus est judicare vivos et mortuos;* mais cela ne signifie pas que Jésus-Christ doive se mouvoir dans le temps et dans l'espace, lui dont l'humanité s'est changée en divinité, et qui est désormais dans l'éternité, loin de l'espace et du temps; cela signifie que toutes les consciences sentiront en elles-mêmes la venue du juge, lorsque, la vérité tout entière se manifestant, chacune jugera ses actions et ses pensées.[1]

Tel sera ce monde à venir, et chacune des vérités que nous venons d'exposer, nous a été figurée d'avance par des symboles de l'Écriture.

La création tout entière renaîtra en Dieu, et dans ce passage de la vie actuelle à la vie éternelle, le mal, vaincu, s'évanouira; le bien seul est admis à la résurrection. Ainsi, dans le passage de la mer rouge, les Égyptiens furent noyés dans les eaux, et les Hébreux parvinrent seuls sur le rivage. Le diable et ses anges sont anéantis comme Pharaon, et Moïse, qui arrache son peuple au tyran d'Égypte, est la figure du Christ, détruisant l'empire de Satan et ramenant à Dieu l'humanité.[2]

1. *De divis. nat., lib. V,* 38, *p.* 566.
2. *Ibidem, loc. cit., p.* 571, 572.

De toutes les créatures, deux seulement, l'ange et l'homme, peuvent connaître la Divinité. Ce sont les deux enfants du père de famille : l'homme est l'enfant prodigue, qui s'est enfui sur la terre étrangère; mais il reviendra un jour, et la joie sera grande dans la famille désormais complète. [1]

Il reviendra, c'est-à-dire, toute l'humanité retournera en Dieu, l'humanité tout entière; car elle est une, simple, indivisible, elle est l'ouvrage de Dieu qui, n'ayant fait que le bien, ne punit pas ce qu'il a fait. Seulement, bien que l'humanité tout entière ait retrouvé son état primitif, et qu'elle soit dans le Paradis, les uns, qui sont les élus, seront près du Christ par l'amour; les autres, les méchants, seront loin de lui par leur pensée mauvaise et charnelle. Ainsi les vierges sont allées toutes ensemble au-devant de l'époux, mais les vierges sages tenaient à la main leurs lampes allumées, tandis que les vierges folles en avaient renversé l'huile. [2]

Cette parabole indique aussi les deux degrés de béatitude, le retour à l'état primitif et la déification.

La déification (les Pères latins n'ont pas osé employer souvent ce mot, *deificatio;* les Grecs le disent très-bien, *θέωσις*), ce sont encore les noces spirituelles où les sages seuls sont admis. Ceux qui dès

1. *De divis. nat., lib. V,* 38, *p.* 575.
2. *Ibidem, loc. cit.,* 581-585.

cette vie n'auront pas allumé leur lampe, ceux qui n'auront pas encore éclairé leur raison par l'amour et la science, ceux-là ne pourront pas entrer aux noces divines, et, comme les vierges folles, c'est en vain qu'ils demanderont de l'huile aux vierges sages.[1]

Mais, avant toutes choses, et c'est par là qu'il faut terminer, la condition suprême pour entrer dans la béatitude et la déification, c'est d'avoir connu et aimé Jésus-Christ dans sa vérité, dans l'unité de sa nature à la fois divine et humaine. Comme c'est par ce mystère qu'il nous conduit à Dieu, il faut y avoir cru pour en profiter. Si vous connaissez mal le Christ, si vous vous méprenez sur ce qu'il est en effet, si vous voyez en lui l'homme seulement ou seulement le Dieu, non, vous n'atteindrez pas avec lui les hauteurs divines. Vous direz bien : « Seigneur, Seigneur, ouvrez-nous : « *Domine, Domine, aperi nobis.* » Mais, comme ce ne sera pas le Christ véritable, le Christ à la fois homme et Dieu, que vous invoquerez, il vous répondra : « En « vérité, je vous le dis, je ne sais qui vous êtes; vous « demandez, mais vous n'obtiendrez pas, parce que « vous demandez mal : *Amen, dico vobis, nescio vos,* « *petitis et non accipietis quia male petitis.* » Au contraire, si vous avez vu dans Jésus l'humanité inséparablement unie à la divinité, si vous avez vu cette union complète, parfaite, si vous l'avez vue par le

1. *De divis. nat., lib. V,* 38, *p.* 586-589.

regard simple de la pure contemplation, vous pourrez profiter de ce mystère qui a sauvé le monde; vous pourrez être déifié[1]. Toutefois, ne l'oublions pas, même dans la déification, nul ne peut s'élever jusqu'à Dieu et devenir une même chose avec lui; nul ne le peut, si ce n'est le Christ lui-même : *Nemo ascendit in cœlum nisi qui descendit de cœlo, filius hominis qui est in cœlo.*[2]

Le grand mystère du monde, dans sa double évolution, savoir, la création et le retour de la création en Dieu, est désormais accompli. Si l'on veut maintenant savoir quelle est la raison et quel est le but de ce drame divin, bien que les voies de Dieu soient impénétrables, on peut dire que le monde a été tiré du néant pour que Dieu révélât par la magnificence de ses œuvres l'étendue de son infinie bonté, et afin que ses œuvres devinssent pour lui l'occasion de louanges éternelles. Si la bonté divine était restée en elle-même, immobile dans son repos, qui donc aurait chanté ses louanges? mais comme elle s'est répandue en toutes choses, comme elle a donné aux créatures intelligentes la pensée pour connaître leur Dieu, aux créatures matérielles la beauté pour se faire admirer, il n'y a point d'être qui ne chante ou qui ne fasse chanter les louanges de l'auteur du monde. S'il dé-

---

1. *De divis. nat., lib. V,* 28, *p.* 589.
2. *Ibidem, lib. V,* 25, *p.* 478.

pendait de lui de créer ou de ne pas créer, devait-il, lui qui est le bon par excellence, devait-il refuser la vie aux êtres qu'il pouvait en gratifier? Par cela seul qu'il pouvait créer, il le devait. Maintenant, pourquoi le monde, une fois créé, doit-il rentrer en Dieu? parce que, sortant de Dieu, c'est en Dieu qu'est sa raison d'être, et, par conséquent, son repos; parce que, s'il n'y revenait, il périrait nécessairement.[1]

Et comme nous avons commencé par Dieu, c'est par Dieu que nous terminons; par ce Dieu tout à la fois présent et caché, qu'on ne saurait nommer et que chacun voit partout; par ce Dieu qui, étant infiniment au-dessus du monde et antérieur au monde, le remplit pourtant, l'anime de sa substance, et, comme la lumière du soleil dans l'air embrasé, finit par y devenir seul visible en toutes choses, bien que d'ailleurs il s'élève infiniment encore au-dessus de cette nouvelle création transfigurée, et que nul, même dans la déification, ne puisse l'atteindre, si ce n'est le Christ son Fils.

---

1. *De divis. nat., lib. V*, 83, *p.* 519-522.

TROISIÈME PARTIE.

SCOT ÉRIGÈNE.

APPRÉCIATION DE SA PHILOSOPHIE.

CHAPITRE PREMIER.

CARACTÈRE GÉNÉRAL DE LA PHILOSOPHIE DE SCOT ÉRIGÈNE ET SA PLACE DANS L'HISTOIRE. — COMMENT ELLE TIENT ENCORE AUX IDÉES ALEXANDRINES ET COMMENT ELLE S'EN SÉPARE.

Le meilleur moyen d'apprécier Scot Érigène et sa philosophie, c'est de marquer sa place dans l'histoire de la pensée humaine. Quand nous saurons ce qu'il a fait des éléments scientifiques dont il pouvait disposer, et ce qu'il a légué aux siècles suivants, nous aurons jugé cette doctrine. Son importance relative nous sera connue par l'étude des circonstances d'où elle est née; et si nous suivons sa destinée dans les âges postérieurs, le temps et l'esprit humain, qui séparent le vrai du faux, nous révèleront d'eux-mêmes sa valeur absolue.

Quel est d'abord le mérite relatif, quelle est l'importance historique de ce système? J'ai montré, en commençant ce travail, deux éléments très-distincts

entrés dans le monde à l'époque où parut Scot Érigène : d'un côté, les souvenirs, les débris de l'antiquité transmis à la société naissante par le christianisme; de l'autre, les sentiments plus jeunes, plus énergiques des races du Nord. Dès la fin du septième et pendant tout le huitième siècle, ces éléments coexistent obscurément; l'esprit germanique n'a pas encore conscience de lui-même, il ne sait pas ce qu'il apporte à cette religion qui l'a soumis; mais le dévouement qu'il met à la servir, l'empressement scientifique qu'il déploie chez un Bède, chez un Alcuin, et sous l'influence de Charlemagne, attestent hautement que des forces plus actives sont acquises au monde, et qu'une époque nouvelle, qu'une science nouvelle est proche. La première époque du christianisme était surtout antique. Le christianisme des premiers siècles est grec et romain, pour combattre l'antiquité et détruire son influence; il est alexandrin, pour ruiner Alexandrie. En même temps il est tout occupé d'établir avec force les points particuliers de sa théologie, de déterminer ses dogmes. La seconde époque n'est pas antique, elle est barbare ou plutôt germanique, et sur ce rude et fort terrain elle produira des fruits vigoureux; car avec elle de nouveaux besoins se déclareront, et surtout l'idée de rassembler en un système, d'élever, comme un édifice, toute la philosophie chrétienne. Les guerres, les invasions ont détruit une partie considérable des lettres an-

tiques; mais ces traditions mutilées serviront à éveiller l'esprit humain et ne gêneront pas sa marche. L'incomplète connaissance des philosophies anciennes, ces grands noms, Platon, Aristote, ces noms mystérieux, car on sait à peine ce qu'ils représentent, provoqueront ces hommes nouveaux à des tentatives semblables; ils voudront, comme ces maîtres dont tant de barbarie les sépare, construire une science tout entière, et ces souvenirs deviendront pour eux un aiguillon, sans pouvoir leur être un obstacle. Voici donc ces deux éléments en présence; seulement, je le répète, ils s'ignorent eux-mêmes, ils ne doivent se déclarer que par leur fruit, et ce fruit, ce premier fruit du monde moderne, quel est-il, sinon la philosophie du moyen âge?

Or, ce fut la tâche de Scot Érigène de révéler à son siècle ces puissances qu'il portait en lui sans les connaître. Ces éléments que j'ai signalés et qui étaient encore dans l'ombre, isolés l'un de l'autre, il les a rassemblés dans son génie, il leur a fait produire leur œuvre, et c'est ainsi que cette philosophie chrétienne, qu'il a essayé d'élever, ouvre et prépare toute la scholastique.

S. Grégoire de Nysse, S. Denys l'Aréopagite, Maxime le Confesseur, lui transmettent bien des idées d'Alexandrie, et il peut sembler que Jean Scot soit le dernier représentant de l'esprit néoplatonicien au sein de l'Église, loin d'être l'inaugurateur d'une époque nou-

velle, de l'époque germanique[1]. Mais non, il est beaucoup moins mystique que Plotin et Proclus; il est beaucoup moins Alexandrin que Denys l'Aréopagite, et, aux endroits même où il se rattache le plus à ces maîtres, il y a dans sa philosophie des principes chrétiens qui forment une barrière entre sa doctrine et les leurs. Quand il parle de l'union dernière avec Dieu, de la déification de l'âme, il s'applique toujours, ce que néglige l'Aréopagite, à maintenir la permanence de la personne humaine au sein de l'âme divine qui la reçoit et l'embrasse. On a pu remarquer les comparaisons qu'il emploie pour faire comprendre cette ineffable union, ces comparaisons du fer qui disparaît dans la flamme, de l'air qui disparaît et pourtant subsiste toujours dans la lueur du soleil qui l'inonde. Quand il proclame l'éternité de la création, il prend le plus grand soin d'expliquer sa pensée, et en faisant de la création un acte éternel de la Divinité, il montre toujours Dieu antérieur au

1. Cette opinion a été soutenue par des écrivains considérables, en France, par un éminent historien, M. Guizot (Histoire de la civilisation en France, 29.e leçon); en Allemagne, par un des chefs de la théologie hégélienne, M. Baur (*Die christliche Lehre von der Versöhnung. Tübingen*, 1838, *in*-8, *S.* 136-138). Mais nous avons pour nous l'opinion contraire de M. Cousin (Cours d'histoire de la philosophie, 9.e leçon), développée par M. Pet. Hyort (*Johann Scot Erigena, oder vom Ursprunge einer christlichen Philosophie. Kopenhagen*, 1823), et par M. Staudenmayer (*Scotus Erigena und die Wissenschaft seiner Zeit*, *S.* 298).

monde, en sorte que, si la création est éternelle, elle n'est cependant pas coéternelle au Créateur. C'est ce que dira plus tard Bernard de Chartres[1]. Lorsque, voulant expliquer cet acte de la création, Jean Scot divise la nature (*divisio naturæ*), c'est-à-dire, l'Être unique et universel, lorsque de cette division il fait sortir le monde, et que, dans son langage hardi, il parle de la *Processio* des êtres hors de Dieu, il ne dit jamais que la création soit une émanation; il proclame le principe chrétien de la volonté divine; il s'attache à ce principe; il le développe, et arrive à cette conclusion, récemment renouvelée, que la volonté est le fond même de l'essence; que, pour Dieu, être et vouloir, c'est une même chose. Dans cette volonté, enfin, il voit la bonté, l'amour; car si Dieu veut créer ce monde, c'est qu'il est bon, et, ajoute-t-il dans ces bizarres explications qu'il affectionne, *bonus* vient du mot grec *βοῶ*, *crier, appeler*, et *καλός* de *καλειν*, parce que le Créateur, dans sa bonté, appelle le monde du néant à l'existence, *διὰ τὸ πάντα καλεῖν ἐις οὐσίαν*[2]. Enfin, quand il montre ce Dieu, ce courant de l'être et de la vie, traversant toutes choses, animant, soutenant, enveloppant tout, il rappelle sans cesse que jamais il n'y a de confusion entre le Créateur et la créature, et le panthéisme, que repoussent ses intentions, ne résulte pas non plus de

1. Cousin, Fragments philosophiques, tome III, p. 174-178.
2. *De divis. nat., lib. II,* 24, *p.* 138.

sa doctrine. Il n'est donc pas Alexandrin autant qu'il peut le paraître, et au lieu de voir dans son système la dernière tentative, la dernière apparition du panthéisme mystique d'Alexandrie, il serait plus vrai de dire que Jean Scot, ouvrant la scholastique, est nécessairement placé sur les limites de deux mondes, qu'il contient sans doute tout une part et une grande part des doctrines néoplatoniciennes, venues jusqu'à lui à travers les écrivains de l'Église; mais qu'il s'en détache par des idées complétement chrétiennes, et qu'il est ainsi le véritable fondateur de la philosophie du moyen âge.

Je pourrais, dans une étude particulière, marquer les idées que Scot Érigène semble avoir empruntées à la philosophie alexandrine. Sa psychologie présente bien quelques ressemblances avec celle de Plotin, et je remarque que sa théorie de l'impeccabilité de l'âme rappelle le premier livre de la première *Ennéade*. Chez Plotin aussi, l'âme ne peut tomber dans le péché, car elle n'est pas dans le corps; elle le revêt et crée en lui un autre être, lequel est faillible. D'un autre côté, après ces analogies que je rassemblerais, je pourrais montrer des différences très-sérieuses. Mais peut-être serait-ce là un travail inutile: il ne paraît pas que Scot Érigène ait étudié Plotin ou Proclus, et les idées néoplatoniciennes qui se rencontrent dans ses écrits, lui viennent de S. Denys l'Aréopagite ou de S. Grégoire de Nysse. Cet examen des détails n'aurait

donc qu'un intérêt médiocre, et il vaut mieux chercher, dans l'esprit général de ces deux époques philosophiques, de la philosophie alexandrine et de la philosophie scholastique, le caractère propre à chacune d'elles. Or, j'indiquerai une différence fondamentale qui les sépare, une différence qui comprend toutes les autres et qui nous les révèle.

Les uns prétendent que Scot Érigène est un Alexandrin; les autres pensent qu'il a commencé la philosophie du moyen âge. Comment décider la question? C'est demander, en d'autres termes, à quels signes il faut reconnaître la différence du néoplatonisme et de la science chrétienne. On sait que plusieurs analogies les rapprochent, puisque les premiers Pères de l'Église ont pu être platoniciens et Alexandrins. Quelle est donc surtout la différence? Il faut la dégager nettement.

Je crois comprendre que cette différence est surtout dans la manière dont ces deux philosophies établissent les rapports de l'homme avec Dieu. Je crois comprendre que le caractère de la philosophie alexandrine est d'avoir reculé son Dieu jusqu'à des profondeurs inaccessibles, tandis que la suprême beauté et l'originalité divine du christianisme est dans le dogme de la Venue du Médiateur. Le Dieu de Plotin et de Proclus est infiniment éloigné de l'humanité; et bien que le monde des Alexandrins semble tout plein de la divinité, ce ne sont là que des apparences décevantes;

ce n'est jamais Dieu lui-même que nous pouvons voir et aimer dans ce monde; ce n'est que son ombre insaisissable. Au contraire, dans le christianisme, le Médiateur, qui est Dieu aussi, s'est révélé à nous dès cette vie; Dieu, sans cesser d'être le Dieu incommunicable, antérieur et supérieur au monde, est sans cesse présent à l'âme; il est à la fois très-loin et très-près de nous. De là les conséquences les plus graves. Dans la théologie néoplatonicienne, l'âme, avide de ce Dieu dont elle ne voit partout que de vaines images, aspire à quitter ce monde; elle veut s'abandonner elle-même et aller se perdre au sein de la Divinité, puisque c'est à ce prix seulement qu'elle peut trouver le repos qu'elle cherche. Or, ce Dieu d'Alexandrie se dérobe et s'enfuit toujours; il ne s'offre pas, il ne vient pas au-devant de l'homme comme le Dieu des chrétiens. N'est-ce pas de là que naissent toutes les extravagances du mysticisme? car l'amour ne se décourage pas, mais d'autant plus impatient, il s'empresse à la poursuite du Dieu : dans son ardeur, il sacrifiera tout; il s'élèvera au delà de tous les attributs divins, au delà du Bien, au delà du Beau, comme un homme, dit Plotin, qui, dans un temple, pénètre derrière la statue du Dieu, dans le fond le plus reculé du sanctuaire, *μετὰ τὸ ἔνδον θέαμα*[1]. Ainsi va l'âme, se dépouillant toujours pour atteindre cette Divinité qui

---

1. Plotin, *Enneade VI, lib. IX, cap.* 11.

la fuit. Qu'il en est autrement dans la théologie chrétienne! L'homme cherche Dieu et le trouve sans peine. Il y a un Médiateur. Il n'est pas nécessaire, pour atteindre la Divinité, d'aller se jeter dans ce nihilisme, de renoncer à toute idée déterminée, à toute pensée distincte; non, nous vivons en Dieu par cette médiation qui, à cause de cela même, nous sauve du mysticisme. Le mysticisme alexandrin, comme tout mysticisme, veut s'unir à Dieu immédiatement, et sans l'intermédiaire des attributs divins; pour le philosophe chrétien, ce danger n'existe pas. Dans la théologie alexandrine, l'âme se perd au sein de l'infini; dans la théologie chrétienne, elle est comme retenue par le Médiateur. Voilà la différence fondamentale qui sépare ces deux théologies. Et cela est si vrai que, lorsqu'au moyen âge des esprits enthousiastes voudront enseigner l'union complète avec Dieu, la confusion des deux natures, telle que la veut le mysticisme, ils ne le pourront qu'en supprimant ce dogme de la médiation, en supprimant l'idée du Christ: « selon ces docteurs, » dit Bossuet, « l'humanité de « Jésus-Christ sera la boue, dont il faudra nous laver « pour avoir les yeux ouverts à la contemplation. Peut-« on chercher des explications à ces paroles insensées, « et qui jamais ouït parler d'un tel prodige[1]? »

Eh bien! Scot Érigène, qui semble suivre d'abord

1. Bossuet, Instruction sur les états d'oraison, liv. II.

la dialectique alexandrine et rejeter son Dieu si loin, le rapproche ensuite et le ramène en nous-mêmes; c'est par là qu'il est chrétien. Il admet, si l'on veut, la dialectique néoplatonicienne, mais à la condition de proclamer, à côté de cette méthode, une méthode toute différente; et c'est ainsi que, fermant la direction alexandrine, il ouvre la science du christianisme.

Je sais bien qu'en ramenant en nous ce Dieu rejeté si loin par Plotin et Proclus, il court un autre danger, celui de le confondre avec l'homme et avec le monde, et de substituer ainsi au mysticisme d'Alexandrie le panthéisme à demi chrétien que l'Allemagne a renouvelé de nos jours. Placé à l'entrée d'une science nouvelle, Scot Érigène, s'il n'a pas la rigueur des époques sévères, possède au moins un profond sentiment de ces hautes questions; il en est singulièrement ému, et l'intérêt que présente l'étude de ses travaux est surtout dans cette première émotion, dans ce trouble naïf de la pensée naissante. Sa théorie du Dieu à la fois éternel et créé, infini et fini, effraye d'abord celui qui l'entend; le disciple a peur des paroles du maître; comme il avait été troublé tout à l'heure quand il voyait fuir si loin le Dieu qu'il cherchait, ainsi est-il épouvanté maintenant de le voir si près de lui, de le voir partout présent et créé en toutes choses; il s'était dit en commençant que c'est là une question si haute, qu'il vaut mieux peut-être l'honorer par son silence; mais le maître avait préféré poursuivre ses recherches,

de peur d'encourir le reproche de pusillanimité; enfin, après maintes résistances, le disciple se rend, tremblant encore, à l'avis du maître, et celui qui tout à l'heure voyait avec effroi fuir le Dieu sans nom, le salue à présent en lui, autour de lui, partout, dans l'immense univers. Voilà, dans cet entretien naïf, le danger clairement indiqué, et puisque Scot Érigène en a eu un sentiment si vrai, on ne s'étonnera pas qu'il ait réussi à y échapper. Nous aurons occasion de revenir sur ce sujet quand nous séparerons Scot Érigène des faux mystiques avec lesquels le moyen âge l'a souvent confondu.

Je le répète, les deux théologies dont nous venons de parler sont comme unies chez ce premier fondateur de la philosophie scholastique, lequel, sans repousser les traditions de ses maîtres, des Pères alexandrins, a besoin d'une science nouvelle et tout à fait chrétienne. Cette position qu'il occupe dans l'histoire nous est indiquée par ces deux méthodes qu'il a développées longuement. Cette théologie qui nie tous les noms, tous les attributs de la Divinité, c'est la théologie alexandrine, si empressée à cacher son Dieu. Cette théologie qui affirme, c'est la théologie chrétienne, dont le Dieu veut se manifester et se révéler. La première a reculé Dieu si loin que nous avons été effrayés, croyant que c'était là le nihilisme, et que ce Dieu dont on ne peut rien dire n'existait pas pour nous. La seconde vient de le placer si près, que nous

avons eu peur du panthéisme. Mais ce n'était, chez l'une et chez l'autre, qu'une fausse terreur; car ce rien, qui est le seul nom qui convienne à Dieu, est, en réalité, la plénitude de l'être; et malgré son éloignement, nous sommes sans cesse avertis de sa présence. Quant au panthéisme, quant à la confusion du Créateur et de sa créature, nous savons que nous ne devons pas la craindre, maintenant que nous avons vu ce Dieu si élevé au-dessus du monde, si supérieur à la création. Aussi nos craintes se détruisent l'une par l'autre. Il y a une certaine beauté, chez Scot Érigène, dans l'emploi de ces deux méthodes. Il semble que la première ne place son Dieu si haut, que pour permettre à la seconde de le reconnaître partout dans l'univers. Plus Dieu doit être présent dans le monde, plus nous devons sentir qu'il nous entoure, plus aussi il est indispensable que ce Dieu ne puisse être confondu avec son œuvre; plus il faut reculer dans l'infini ce Dieu dont je porte en moi l'image. Cette double idée d'un Dieu infiniment éloigné et qui se révèle sans cesse à nous, indique le passage du néoplatonisme à une direction vraiment chrétienne: or, ce passage se fait avec un certain mélange d'enthousiasme et d'effroi que nous avons vu naïvement exprimé. On assiste ici au premier éveil de la philosophie chrétienne, apercevant le monde qu'elle va parcourir, et on comprend cette prière qu'elle adresse au Médiateur : « Dieu, notre salut et notre rédemption, qui

« nous as donné la nature, donne-nous aussi la Grâce; « fais-nous voir ta lumière, à nous qui marchons à « tâtons dans les ombres de l'ignorance et qui te cher- « chons; retire-nous de nos erreurs; tends ta main « aux faibles qui ne peuvent parvenir à toi sans toi; « montre-toi à ceux qui ne cherchent que toi; déchire « les nuages des vaines imaginations qui ne permettent « pas à la pensée pure de te contempler dans la mesure « où tu te laisses voir, toi, l'invisible, à ceux qui veu- « lent adorer ta face; car elle est leur repos, leur fin « dernière, et au delà ils ne désirent plus rien, parce « qu'au delà il n'y a point de bien plus grand.[1] »

CHAPITRE II.

INFLUENCE DE SCOT ÉRIGÈNE SUR LE MOYEN AGE. — LES SCHOLASTIQUES. — SCOT ÉRIGÈNE RÉALISTE.

Chose remarquable! non-seulement Scot Érigène est le père de la philosophie scholastique, mais il semble qu'il en renferme en lui tous les développements. Il unit toutes les directions qui se partageront plus tard cette philosophie. Son œuvre est souvent comme un chaos, confus sans doute, mais très-riche, et d'où sortiront les différentes familles de la science du moyen âge. Il y en a deux surtout, les mystiques

---

1. *De divisione naturæ, lib. III,* 10, *p.* 109, 110.

et les scholastiques; or, ces deux familles de penseurs qui se confondent parfois, et parfois se séparent très-nettement du douzième au quatorzième siècle, relèvent également de l'auteur du *De divisione naturæ*.

Avant de suivre dans l'histoire ces influences de sa doctrine, marquons un fait important qui nous expliquera ce qu'il y a de singulier dans sa destinée. Il y a deux choses à considérer, il y a deux parts à faire dans la philosophie de Scot Érigène: il y a, d'un côté, l'énergie de la pensée, l'entreprise d'un système, d'une construction métaphysique, et l'exemple légué à l'avenir; de l'autre, et tout à fait en dehors de ces sérieux titres de gloire, il y a les bizarreries, les subtilités byzantines, les singularités particulières à Jean Scot et à son siècle, et aussi les erreurs théologiques où il se laissa entraîner. Or, comme ces bizarreries et ces erreurs théologiques le firent condamner par l'Église, il arriva que l'influence sérieuse et véritable de son entreprise philosophique ne fut pas reconnue par les siècles suivants, qui la subissaient. Au contraire, sa renommée suspecte, ses hardiesses condamnées, ont fait de lui au moyen âge un personnage mystérieux et presque le chef de je ne sais quelles doctrines ténébreuses, auxquelles se rattacheront tous les faux et mauvais mystiques. Au onzième siècle, Bérenger continue, sur une question particulière, l'enseignement de Jean Scot, et proclame très-haut son autorité; c'est là au moins un disciple qu'il pouvait avouer,

et dont il eût été fier; mais, après Bérenger, le nom de Jean Scot n'est plus cité que par des disciples indignes de lui, ou par des adversaires qui le combattent sans le connaître. Nous montrerons aussi de ce côté cette triste destinée d'Érigène, de son nom chargé d'anathèmes, de son œuvre méconnue et défigurée grossièrement. Indiquons d'abord l'action salutaire qu'il a exercée. Je sais bien qu'il n'est cité nulle part, qu'il n'est nommé par aucun de ceux qui continuent sa tâche; mais l'histoire de son influence sur ses descendants est ailleurs que dans des citations. Y a-t-il quelque rapport de parenté entre les doctrines philosophiques du moyen âge et le système de Jean Scot? Tout le problème est là.

Je disais que les deux directions de la philosophie du moyen âge, la scholastique et le mysticisme, se rattachent à lui. Cherchons d'abord quels rapports il y a entre sa doctrine et celle des scholastiques.

Il y a un principe qui ouvre et qui domine toute la doctrine de Scot Érigène, c'est celui-ci : qu'il n'y a pas deux études, l'une de la philosophie, l'autre de la religion, mais une seule, qu'on peut appeler indifféremment religion ou philosophie; car la vraie religion est la vraie philosophie, et la vraie philosophie est la vraie religion. Ce principe, proclamé dès le commencement, a pour l'historien une double importance; il s'applique à la fois à Jean Scot et au long développement philosophique des siècles suivants. J'ai dit

que Jean Scot avait révélé à la science germanique les instincts qu'elle portait en elle; or, voilà le mot hardi qui les a mis en lumière. Cette phrase, dont le *De divisione naturæ* est un commentaire éclatant, va être reprise et développée de nouveau par tous les successeurs de Jean Scot; elle pourrait servir d'épigraphe à leur histoire.[1]

Plus loin, Scot Érigène complète ce principe, et il ajoute que la foi doit précéder la science. Ces deux idées, l'union parfaite, l'identité de la philosophie et de la religion, et la nécessité de la foi pour arriver à l'intelligence, forment le fondement de toute la philosophie du moyen âge. On sait avec quelle autorité elles sont proclamées dans le *Proslogium* de S. Anselme[2]: consacrées par ce grand esprit, elles deviennent de

---

1. Cousin, Cours de l'histoire de la philosophie, 9.e leçon.

2. *Non tento, Domine, penetrare altitudinem tuam; quia nullatenus comparo illi intellectum meum : sed desidero aliquatenus intelligere veritatem tuam, quam credit et amat cor meum. Neque enim quæro intelligere, ut credam, sed credo, ut intelligam.* Anselmus Cantuariensis, *Proslogium, cap. I, tom. I, ed. Gerberon. Venet.*, 1744, *p.* 43. — Cf. *De fide Trinit., cap. II, tom. I, p.* 61. *Prius ergo fide mundandum est cor, sicut dicitur de Deo,* fide mundans corda eorum (*Act. XIV,* 9); *at prius per præceptorum Domini custodiam illuminandi sunt oculi, quia præceptum Domini lucidum illuminans oculos; et prius per humilem obedientiam testimoniorum Dei debemus fieri parvuli, ut discamus sapientiam. Qui non crediderit, non experietur, et qui expertus non fuerit, non intelliget.*

droit commun dans toute la scholastique, et sont élevées à la hauteur d'une loi reconnue par tous et fidèlement observée[1]. Chez Scot Érigène il ne paraît pas

---

1. S. Bernard : *Deus et qui cum eo sunt beati spiritus, tribus modis, veluti viis totidem, nostra sunt consideratione vestigandi, opinione, fide, intellectu. Quorum intellectus rationi innititur, fides auctoritati, opinio sola veri similitudine se tuetur. Habent illa duo certam veritatem, sed fides clausam et involutam, intelligentia nudam et manifestam, ceterum opinio certi nihil habens, verum per veri similia quærit potius, quam apprehendit.* — Et plus loin : *Possumus singula hæc ita diffinire. Fides est voluntaria quædam et certa prælibatio necdum prolatæ veritatis. Intellectus est rei cujuscunque invisibilis certa et manifesta notitia. Opinio est quasi pro vero habere aliquid quod falsum esse nescias. Ergo, ut dixi, fides ambiguum non habet, aut si habet, fides non est, sed opinio. Quid igitur distat ab intellectu? Nempe quod etsi non habet incertum non magis quam intellectus, habet tamen involucrum, quod non intellectus. Denique quod intellexisti, non est de eo quod ultra quæras, aut si est, non intellexisti. Nil autem malumus scire, quam quæ fide jam scimus. Nil supererit ad beatitudinem, cum quæ jam certa sunt nobis fide, erunt æque et nude. De Consideratione, lib. V, cap.* 3. *Opera, ed. Mabillon.* Paris, 1667, t. IV. — S. Thomas d'Aquin : *Duplex enim est via quam sequimur, cum rerum nos obscuritas movet, aut rationem aut certe auctoritatem. De Ordine, lib. II, cap.* 5. — *Tempore auctoritas, re autem ratio prior est. Ibidem, lib. II, cap.* 9. — *Nulli autem dubium est, gemino pondere nos impelli ad discendum, auctoritatis atque rationis. Contr. Academ., lib. III, cap.* 20. — *Ita enim jam sum affectus, ut quod sit verum, non credendo solum, sed etiam intelligendo apprehendere impatienter desiderem. Contr. Academ., lib. III, cap.* 20.

que la foi soit absolument indispensable pour arriver à la science, qu'elle doive nécessairement précéder l'étude; on le voit chercher la vérité par les seuls efforts de la raison. Mais S. Anselme lui-même ne dit-il pas, dans un admirable traité, qu'il va prouver la vérité et la nécessité de l'incarnation du Christ, en supposant même que ce mystère ne se soit pas accompli en effet, qu'il va la démontrer *à priori* par la lumière même de la raison[1]? Ainsi fait Scot Érigène. Seulement, quand il ne peut arriver jusqu'à l'intelligence complète des mystères, il dit qu'il faut se taire et s'en remettre à la simplicité de la foi. Cependant il croit, il est chrétien, et, quoiqu'il ne le dise pas, la foi précède chez lui les efforts de la spéculation philosophique. Les rapports de la raison et de la foi, tels qu'il les a établis, sont donc ceux que le moyen âge a reconnus, c'est la foi cherchant à se compléter par la science, c'est la foi, la croyance s'élevant à l'intelligence, c'est le *fides quærens intellectum* de S. Anselme.

Il y a une autre idée bien frappante chez tous les maîtres de la scholastique, c'est la confiance dans les forces de la pensée humaine. Comme ces pieux docteurs voyaient dans l'esprit de l'homme l'empreinte même de la pensée divine, on n'avait pas encore déclaré que cette image de Dieu était si tristement

---

1. Voyez le commencement du traité *Cur Deus homo.*

douée, et si impuissante à découvrir la vérité. Ce mauvais scepticisme théologique, né au dix-septième siècle dans la grande âme déchirée de Pascal, et qui a été renouvelé de nos jours, moins l'originalité et l'éclat, par une école pusillanime, ce scepticisme n'appartient pas à ces vieux âges, et les descendants de Jean Scot ne l'ont pas connu plus que lui. Pourquoi, selon Scot Érigène, la philosophie et la religion sont-elles une même chose? parce que ce noble penseur a le premier reconnu, sous le règne de la théologie, la haute dignité de l'esprit humain. Or, il implique qu'il y ait une contradiction entre la vérité révélée et les principes découverts par la raison : la raison est une révélation aussi, et quand l'autorité de l'Écriture semble contredire les affirmations de la raison, c'est la raison qu'il faut croire, elle est supérieure à l'autorité; car ce n'est pas de cette autorité qu'elle tient sa puissance, et sur quoi s'appuyerait l'autorité, si ce n'est sur la raison? Si je ne trouve pas cette vivacité, cette liberté d'opinion chez tous les maîtres de la scholastique, je trouve le même principe admis par tous, je trouve la même confiance dans les facultés de l'esprit humain, dans cette raison, dans cette révélation universelle aussi divine que l'autre, et qui ne peut entrer en lutte avec sa sœur. Elles sont de S. Thomas d'Aquin, ces nobles paroles : « La « connaissance des principes que nous découvrons na- « turellement par la raison, nous vient de Dieu lui-

« même, puisque notre nature est l'œuvre de Dieu.
« Tout ce qui est contraire à ces principes est con-
« traire à la divine sagesse, et ne peut venir d'elle; et
« tout ce qui est de révélation divine, et reconnu par
« la foi, ne peut jamais contredire cette connaissance
« naturelle, que la raison nous donne.[1] »

Ce besoin d'élever la foi à la hauteur de la science, et cette confiance légitime dans la pensée devaient produire ces nobles entreprises, dans lesquelles le monde chrétien a tenté de construire en un vaste système l'ensemble des dogmes qu'il révérait. Et comme c'est Jean Scot qui a légué à ses descendants ces deux idées, ce besoin de la science, et cette foi sérieuse dans la pensée de l'homme, de même aussi l'exécution de son œuvre, de son monument, qu'elle ait été approuvée ou non, n'est pas restée étrangère à toutes les tentatives qui ont suivi la sienne. Désir ardent de porter la foi jusqu'à la science, confiance dans la raison et, enfin, énergie et vigueur dans les constructions spéculatives, voilà si l'on accepte le point de vue historique de ces systèmes, et leur nécessaire dé-

---

1. *Principiorum naturaliter notorum cognitio nobis divinitus est indita, cum ipse Deus sit auctor nostræ naturæ. Hæc ergo principia etiam divina sapientia continet. Quicquid igitur principiis hujusmodi contrarium est, est divinæ sapientiæ contrarium : non igitur a Deo esse potest. Ea igitur, quæ ex revelatione divina per fidem tenentur, non possunt naturali cognitioni esse contraria.* S. Thomas. *Summa catholicæ fidèi contra gentiles, lib. I, cap.* 7.

pendance sous l'empire de la théologie, voilà ce qui distingue la philosophie du moyen âge; voilà ses caractères généraux, si on la dégage de tout ce qu'elle contient de bizarres détails et de subtilités épineuses. Ces caractères, ces généreuses intentions qui l'ont bien des fois sauvée de la barbarie, à qui les doit-elle? qu'elle l'ait su ou qu'elle l'ait ignoré, elle les doit à celui qui le premier révéla à la société germanique les instincts qu'elle portait dans son âme, et tirant de l'obscurité ces germes féconds, les déposa dans la conscience du monde chrétien.

S'il faut reconnaître une réelle influence de Jean Scot sur la scholastique, c'est, nous venons de le voir, dans la direction générale qu'il a imprimée à la philosophie plutôt que dans les détails et les questions particulières. Ce qui le distingue, en effet, c'est l'étendue de la pensée et l'ardeur féconde avec laquelle il embrasse déjà tout ce que développeront, d'une manière plus précise, les siècles qui vont suivre. Toutefois, même dans certaines discussions spéciales, son rôle n'a pas été sans importance. Ainsi, par exemple, bien que la querelle du réalisme et du nominalisme ne se dégage que deux cents ans après lui, et bien que son nom n'appartienne pas à ce grand débat, lequel s'ouvre avec Roscelin et S. Anselme, son opinion peut cependant y trouver sa place.

Il est à peine nécessaire de dire que Jean Scot est

réaliste. Mais quel est exactement son réalisme? quel est son rôle dans cette discussion? à quelle école eût-il appartenu, deux ou trois siècles plus tard, au moment de la lutte? La réponse à ces questions nous est rendue facile par l'éloquent et profond travail qu'un maître illustre a consacré à la destinée philosophique d'Abélard. M. Cousin a jeté une si vive lumière sur ces querelles confuses, qu'il a éclairé à la fois toute cette époque, depuis ses origines les plus obscures jusqu'à ses plus lointaines conséquences; il a dégagé de la nuit profonde du moyen âge toutes ces grandes figures, Roscelin, S. Anselme, Guillaume de Champeaux, Bernard de Chartres, Abélard; il a montré le problème des universaux agité au onzième et au douzième siècle par la dialectique, s'agrandissant au treizième entre les mains des métaphysiciens, et l'école nominaliste, traversant les âges, continuée d'abord par Occam, puis produisant bientôt les réformateurs de l'église gallicane, d'Ailly, Gerson, jusqu'à ce qu'elle suscite, un siècle après, l'audacieuse entreprise de Luther[1]. Dans cette lumineuse route tracée si largement, nous n'aurons pas de peine à nous orienter et à marquer la place de notre auteur.

On sait que le réalisme, attaqué au onzième siècle par Roscelin et vivement défendu par S. Anselme, triomphait, au siècle suivant, avec Guillaume de

1. Cousin, Abélard, Fragments philosoph., t. III, p. 305-307.

Champeaux et Bernard de Chartres, quand il rencontra un nouvel adversaire, Abélard, qui releva le nominalisme en le métamorphosant. On sait aussi qu'avant cette lutte, avant Roscelin, la question avait été grossièrement exposée par Boëce, qui, indiquant, pour toute solution, un réalisme insensé ou un nominalisme absurde, avait légué au moyen âge le plus confus et le plus périlleux des problèmes. Eh bien! le réalisme de Scot Érigène a cela de remarquable, qu'il se dégage de la confusion de ses devanciers, et qu'il annonce déjà la doctrine si nette et si décidée de Guillaume de Champeaux et de Bernard de Chartres.

M. Cousin a découvert dans le manuscrit de S. Germain, qui lui a fourni plusieurs traités dialectiques d'Abélard, des gloses de Raban Maur sur l'introduction de Porphyre, le *De differentiis topicis* de Boëce, et le Περὶ ἑρμηνείας d'Aristote[1]: dans ces gloses, Raban Maur suit tout à fait l'opinion péripatéticienne de Boëce, et, après quelques affirmations qui semblent réalistes, parce qu'il n'a pas mieux compris que son maître le problème posé par Porphyre, il finit par nier l'existence des genres hors des individus. Le même manuscrit contient un traité anonyme sur la dialectique et les prédicaments, qui appartient au dixième siècle, et dont l'auteur professe, comme Raban Maur, avec plus de netteté pourtant, le péripatétisme indé-

1. Cousin, Fragments philosophiques, tome III, p. 104.

cis de Boëce. Ainsi, au neuvième et au dixième siècle, c'était le péripatétisme qui était généralement admis, mais un péripatétisme plein de timidité, et qui, dans le commentaire embarrassé du traducteur d'Aristote, laissait subsister à côté de lui la solution réaliste exposée grossièrement. Cet état de choses donne assez de valeur et d'intérêt à l'opinion de Scot Érigène. En face de ce nominalisme qui règne, quoique bien faiblement encore, dans les écoles carlovingiennes, dans l'école de Tours, où enseignait Raban Maur, et où il continuait sans doute les traditions de son maître Alcuin, voilà Jean Scot qui introduit à Paris le réalisme le plus prononcé. Je trouve, en effet, dans le *De divisione naturæ* un passage qui va directement contre ceux qui enseignaient la solution péripatéticienne; ils y sont traités avec un singulier mépris : « *Le disciple :* Il convient de réfuter en quelques mots « ceux qui ne reconnaissent pas de distinction entre « le corps et l'essence du corps, et qui s'abusent au « point de penser sans hésitation, que la substance « est corporelle, visible, palpable; car beaucoup « d'esprits, si ce n'est tous, sont sous le poids de cette « erreur et ignorent cette distinction des natures. — « *Le maître :* Il n'y a pas de tâche plus pénible que « celle de combattre la sottise; elle ne se soumet de« vant aucune autorité, et il n'y a pas de raison qui « la puisse convaincre. Cependant, comme tous les « hommes ne sont pas aussi insensés, et que toutes les

« intelligences ne sont pas plongées dans la même « nuit de l'erreur, il est bon, je le crois aussi, d'en- « treprendre cette discussion.[1] » Alors il poursuit, il s'attache à démontrer la différence de l'essence et du corps, c'est-à-dire, de l'universel et du particulier : l'essence est simple, incorruptible, elle est la même partout : le corps est composé, corruptible, et varie dans chaque individu. Et il fallait que le péripatétisme d'alors fût bien barbare, en effet, pour que cette démonstration fût nécessaire, et qu'il importât de s'y arrêter si longuement. Enfin, Jean Scot arrive à des affirmations où son réalisme se dessine avec netteté; car, pour prouver cette distinction de l'essence et du corps, il dit très-bien, que le corps n'a de réalité que lorsqu'il est uni à l'essence, tandis que l'essence, c'est-à-dire, l'universel, existe par elle-même, et n'a pas besoin de l'individu. Voilà certainement, en face du vague nominalisme légué aux écoles par Boëce, le réalisme le plus clairement exposé.

C'est beaucoup, sans doute, d'avoir exposé nettement cette opinion. Mais la question importante est de savoir si Scot Érigène a su éviter les extravagances vers lesquelles le réalisme est facilement entraîné, surtout en ces époques d'une philosophie confuse, et que M. Cousin a signalées dans l'exposition grossière de Boëce[2]. Je crois, en effet, qu'il lui arriverait

1. *De divisione naturæ, lib. I,* 49, *p.* 49.

2. Cousin, Fragments philosophiques, tome III, p. 91.

souvent, comme à S. Anselme, de provoquer les légitimes attaques du nominalisme, en créant de faux universaux, c'est-à-dire, en réalisant des abstractions. Quand il parle des causes premières et que, d'après la théorie néoplatonicienne de l'Aréopagite, il énumère toutes les idées, la Bonté, la Sagesse, la Vie, la Perfection, etc..... il eût été forcé d'expliquer sa pensée, et peut-être une discussion pressante lui eût-elle fait reconnaître qu'il multipliait inutilement les premiers principes, et qu'en attribuant à la Sagesse, à la Perfection, à mille qualités secondaires, une existence indépendante des idées suprêmes du Beau, du Bien, du Vrai, il donnait à de pures abstractions une réalité illégitime. Je remarque pourtant qu'il n'est pas tombé dans l'erreur commise par S. Anselme, lequel reproche à Roscelin de ne savoir pas distinguer la couleur d'avec le corps où cette couleur est visible : « *colorem* « *non aliud queunt intelligere quam corpus.*[1] » Jean Scot dit très-bien que la couleur n'est ni corporelle, ni incorporelle : elle n'est pas corporelle, car elle n'est qu'une modification du corps, et non le corps lui-même, *circa corpora ;* elle n'est pas incorporelle, car en dehors du corps elle n'existe pas.

Mais le réalisme de Jean Scot se révèle surtout avec une physionomie singulière et une véritable audace, lorsque, parlant de l'humanité et de son retour en

1. Cousin, Fragments philosophiques, tome III, p. 149.

Dieu, il affirme qu'elle y reviendra tout entière, par cette raison que la nature humaine est une, simple, indivisible, et qu'il est impossible de faire deux parts en elle, d'un côté les élus, de l'autre les maudits. Sous ces bizarreries théologiques on aperçoit ici le réalisme dans toute sa rigueur. Chose singulière, cette théorie de Jean Scot semble d'abord justifier à la lettre l'argumentation d'Abélard contre l'école réaliste. Abélard nie qu'il puisse y avoir quelque chose d'universel dans l'individu; car sans cela, « si le genre est l'es« sence de l'individu et s'il est tout entier dans chaque « individu, de sorte que la substance entière de So« crate est en même temps la substance entière de « Platon, il s'ensuit que, quand Platon est à Rome « et Socrate à Athènes, la substance de l'un et de l'autre « est en même temps à Rome et à Athènes, et par « conséquent en deux lieux à la fois.[1] » Il semble d'abord que Jean Scot s'appuie précisément sur une argumentation pareille pour démontrer le retour de l'humanité tout entière au sein du Créateur; mais, on l'a remarqué, tout l'argument d'Abélard repose sur la confusion du genre et de l'individu, de l'universel et du particulier dans Socrate. Or, si cette confusion est l'écueil dans lequel pourrait en effet tomber l'école réaliste, Scot Érigène, qui en semble si près ici, finit cependant par l'éviter; car, après avoir exigé le retour

1. Cousin, Fragments philosophiques, tome III, p. 185, 186.

de toute l'humanité en Dieu, après avoir démontré qu'il est impossible qu'elle soit divisée en deux parts, il proclame très-clairement la distinction de l'universel et du particulier, du genre et de l'individu, de l'humanité et de l'homme; il reconnaît des peines pour les méchants et des récompenses pour les justes, bien que d'ailleurs chez les uns et chez les autres l'universel ne souffre pas, n'éprouve ni joie ni douleur, et demeure parfaitement immuable. Jean Scot était là sur la pente rapide de toutes les extravagances du réalisme exagéré, c'est-à-dire, qu'il pouvait être entraîné vers ses conséquences monstrueuses, le panthéisme, l'impeccabilité de la nature humaine et l'impossibilité absolue de punir le mal et de récompenser le bien. Mais il échappe à tous ces dangers et reste dans les limites du réalisme de Guillaume de Champeaux. Il y a dans l'homme quelque chose d'universel, quelque chose qui est commun à tous les hommes, qui est un, simple, indécomposable; mais ce quelque chose d'universel ne se confond pas avec l'individu de manière à abolir toute distinction de personne au sein de la substance unique : voilà la doctrine qui résulte de sa résurrection du monde en Dieu. On a vu les conséquences hardies, les nouveautés théologiques qu'il en a fait sortir, l'abolition de l'enfer, la destruction future du mal, le triomphe définitif de la bonté divine sur la misère et la mort. Le réalisme qui est au fond de ces théories est irréprochable; c'est celui

que, trois siècles plus tard, Guillaume de Champeaux développa sous une forme plus nette à l'école de Notre-Dame, avant les concessions qui lui furent arrachées par l'enseignement victorieux d'Abélard.

Arrêtons-nous ici. Scot Érigène, je le répète, n'appartient pas précisément à la discussion du réalisme et du nominalisme. L'historien de cette lutte célèbre peut omettre son nom. M. Cousin ne le cite pas. Mais si l'on recherche quelle a été sa doctrine sur ce sujet, on le voit professant un réalisme très-prononcé, tandis que la philosophie de son temps, malgré son indécision, semble incliner vers la solution contraire, imposée par Boëce; on le voit attaquant cette opinion adverse avec beaucoup de dédain, et il semble qu'il devance déjà le réalisme si ferme de Guillaume de Champeaux et surtout le platonisme de Bernard de Chartres, avec lequel il a, pour l'imagination et l'ardeur poétique de la pensée, plus d'une frappante ressemblance.

CHAPITRE III.

RAPPORTS DE SCOT ÉRIGÈNE AVEC LE MYSTICISME DU MOYEN AGE. — LES MYSTIQUES RÉGULIERS, S. BERNARD, HUGUES ET RICHARD DE SAINT-VICTOR, S. BONAVENTURE, GERSON.

Comme les scholastiques, les mystiques se rattachent aussi à Jean Scot. Le traducteur de S. Denys l'Aréopagite, le penseur enthousiaste qui avait développé ses doctrines avec amour, pouvait-il rester sans in-

fluence sur tous ces hommes qui forment à travers le moyen âge une si riche et si nombreuse famille, et que l'on voit tous monter, comme ils disent, vers les sommets de la contemplation?

Parlons un peu de ce mysticisme : d'où est-il né? à quelle occasion s'est-il surtout manifesté? Quand la scholastique se perdait avec une solennité puérile dans les inextricables embarras de ses questions, de ses subtilités, de sa dialectique barbare, ne serait-ce pas la sécheresse même de cette science qui provoquait des âmes tendres, profondes, avides, à chercher plus haut une nourriture meilleure? et comme le mysticisme suit dans tout le moyen âge le développement de la scholastique, comme ces deux directions sont souvent mêlées l'une à l'autre, ne peut-on pas dire que les mystiques fécondaient sans cesse la scholastique, et que leurs aspirations, leur enthousiasme, leurs ardeurs idéalistes, jetaient comme de nouvelles semences dans les sillons épuisés de l'école? Je crois distinguer deux familles très-reconnaissables parmi les mystiques du moyen âge : les uns, plus réguliers, plus prudents, plus méthodiques, fondent leur mysticisme sur l'étude psychologique, sur l'expérience, sur l'observation des phénomènes de l'âme; leur plus grand représentant, celui qui a constitué scientifiquement leur théorie, c'est Richard de S. Victor. Les autres, singulièrement profonds et hardis, ont créé un mysticisme spéculatif, métaphysique, plein

d'éclairs de génie, plein d'audaces extraordinaires, mais périlleux, et qui, succombant aux dangers qu'il provoque, va se perdre dans le panthéisme. Ils ont pour chef le dominicain Eckart. Les premiers qui correspondent aux temps primitifs de la scholastique, aux époques où la philosophie n'était encore que la servante de la théologie, sont soumis et réguliers. A mesure que l'esprit philosophique gagne du terrain, le mysticisme, suivant la même marche, s'élève à des hardiesses inouïes. Maître Eckart appartient au quatorzième siècle, tandis que Richard de S. Victor est contemporain et ami de S. Bernard. Or, avant de se séparer ainsi dans le moyen âge, l'esprit de la scholastique et celui du mysticisme s'étaient rencontrés chez cet homme extraordinaire que l'on trouve partout au commencement de cette époque, chez Jean Scot Érigène.

Ainsi ces écrivains se rattachent tous à l'auteur du *De divisione naturæ :* mais, malgré l'opinion assez répandue qui lui attribue toutes les erreurs du panthéisme, ce sont surtout les écrits des premiers qui ont avec les siens de curieuses analogies; les seconds, les auteurs du grand mouvement du quatorzième siècle, introduisent dans le mysticisme des idées toutes nouvelles et lui impriment un caractère jusque-là inconnu.

Suivons rapidemeut cette marche des doctrines mystiques.

Il y a un caractère commun à tous les mystiques de la première période, aux mystiques du douzième et du treizième siècle; c'est, au milieu des élans enthousiastes de leur pensée, un remarquable esprit de sagesse, et le désir de régler ces emportements sublimes qui semblent défier toute méthode. Le mysticisme, né des ardeurs de l'amour divin, mène le plus souvent à la destruction de cet amour. Quand l'homme est allé se perdre en Dieu, c'en est fait, l'un des deux termes a disparu, et l'amour est impossible. Ces penseurs, du moins, ont aperçu le danger, et on les voit s'appliquer, de plus en plus, à gouverner par la science les aspirations passionnées de leur âme.

Ces élans, ce désir de contemplation, étaient naturellement réglés chez S. Bernard par l'admirable direction pratique de sa vie. Qui serait mieux protégé que lui par les vertus et les luttes de la vie active contre les égarements du mysticisme? L'action et la contemplation se partagent également toutes les facultés de ce grand esprit. Il sait bien que la contemplation n'est pas continuellement permise, que sa lumière se cache de temps en temps; alors la vie active lui est un refuge; il suit tour à tour Marthe ou Marie[1]. Et puis,

1. *Quis enim; non dico continue, sed vel aliquandiu, dum in hoc corpore manet, lumine contemplationis fruatur? at quoties corruit a contemplativa, toties in activam se recipit.* — S. Bernard. *in Cant. sermo LVIII, opp. tom. III, p.* 96.

selon S. Bernard, l'action est indispensable pour qu'il nous soit donné de jouir des clartés de la contemplation; c'est la vertu qui nous conduit à l'intelligence des choses divines; c'est la vertu, c'est l'amour, bien plus que la science. Enfin, quand il arrive à la grande question qui est le terme du mysticisme, l'union de l'âme avec Dieu, il n'anéantit point la personne humaine dans le sein du Créateur; l'homme s'unit à Dieu, mais il ne devient pas Dieu; il devient un avec Dieu, non pas comme le Christ qui est un avec son Père, c'est-à-dire, qui est d'une nature coessentielle à la sienne; non, si l'homme devient un avec Dieu, c'est que l'amour les unit. Des aspirations de l'homme vers la Divinité, et des condescendances de la Divinité vers l'homme, naît une même pensée, un même amour où ils s'unissent, où ils ne sont plus qu'un; mais leur nature est demeurée toujours distincte. [1]

L'œuvre que S. Bernard avait commencée naturellement est continuée, à la même époque, avec une intention plus décidée. Ce caractère prudent et sage, que l'énergie morale de sa vie avait imprimé au mysticisme, Hugues de Saint-Victor, son contemporain et son ami, va le développer avec plus de méthode encore et de précision.

1. *Ita inter unitates disterminant unus et unum, quod per unum quidem in Patre et Filio essentiæ unitas, per unus vero inter Deum et hominem non hœc, sed consentanea quœdam affectionum pietas designatur.* — S. Bernard, *opp., tom. III, p.* 120 *et* 121.

Hugues de Saint-Victor est le premier qui essaye de tracer à l'âme avide de contemplations, une route régulière et déterminée. Il faut commencer, dit-il, par contempler la création, les œuvres de Dieu; c'est là le premier degré, l'initiation première: de ce premier degré l'on s'élève jusqu'au second, et on contemple après l'ouvrage l'ouvrier, après la création le Créateur[1]. Cette contemplation se distingue de la spéculation, laquelle, étant le produit de la science, ne communique à l'âme que la surprise, l'admiration des magnificences qui lui sont révélées. La contemplation, au contraire, comme elle est cette science plus haute que donne l'amour, remplit l'âme de merveilleuses douceurs qui la changent toute en délectations et en joies.[2]

Mais c'est surtout Richard de Saint-Victor qui est au moyen âge le véritable législateur du mysticisme. Il entreprend de soumettre à l'analyse psychologique les mouvements irréguliers de l'amour, il s'applique à décrire avec exactitude les visions de la science di-

---

1. *Contemplationis autem duo genera sunt : unum, quod et primum est et incipientium in creaturarum consideratione; aliud, quod ultimum et perfectorum est et in contemplatione Creatoris. Hug. a S. Vict. de Modo dicendi et meditandi, apud* Martène *et* Durand, *Thes. nov. anecd., tom. V. p.* 887 *et* 888.

2. *In speculatione novitas insolitæ visionis in admiratione sublevat : in contemplatione miræ dulcedinis gustus totam in gaudium et jucunditatem commutat. — Ibidem, loc. cit.*

vine, il élève enfin toute une théorie de la contemplation qui fixe scientifiquement le mysticisme des siècles précédents et sera admise par les mystiques qui vont suivre, par S. Bonaventure et par Gerson, comme la règle suprême de leur doctrine.

Scot Érigène se fondait sur la science, S. Bernard et Hugues de Saint-Victor sur l'amour, sur l'action, sur la vertu; Richard de Saint-Victor, dans sa complète théorie, unit la science et l'amour. On a remarqué qu'il y avait deux tentatives diverses dans ses écrits[1] : il commence d'abord, comme les scholastiques, qui tous se proposaient pour but de comprendre ce qu'ils croyaient, d'élever la croyance à la hauteur de la science; puis, revenant à sa doctrine, il veut, dès qu'il a acquis cette science, la porter plus haut et arriver à cette connaissance suprême, immédiate, que recherche le mysticisme. Il est donc tout à fait mystique de ce côté, il a ce caractère commun à tous les mystiques, qu'il veut atteindre une connaissance supérieure à l'humanité et pour laquelle il faut que l'homme sorte des limites de sa nature, *versatur ultra naturæ suæ terminos*, dit Scot Érigène; mais il s'efforce de faire une étude psychologique de cette intuition à laquelle il aspire, et tandis que les mystiques s'élancent d'un seul vol hors des lois de l'humaine pensée,

---

1. Heinrich Schmidt, *der Mysticismus des Mittelalters. Iena, 1828, S.* 312.

lui, il observe les mouvements de son esprit, il suit les progrès de la vision intellectuelle, il en marque les degrés et les transformations, il commence par en indiquer les phénomènes dans la conscience et semble vouloir l'étudier au moment où elle sort des limites de la raison[1], et où l'âme, comme il le dit avec trop d'énergie sans doute, s'aliène elle-même[2]. Il a souvent des vues profondes et justes, qu'il exprime en de vives images : dans cette théorie vraiment scientifique, il dit que la contemplation s'appuie sur les données des sens et de l'expérience : ce sont les sens qui la conduisent jusqu'au seuil de ces idées sublimes qu'ils ne peuvent comprendre : ainsi les serviteurs d'un roi l'accompagnent jusqu'aux portes, et le roi entre seul dans son palais[3]. De degrés en degrés, du visible à l'invisible, des sens à l'imagination, de l'imagination à la raison, la contemplation va s'élevant toujours; elle s'élève jusqu'à dépasser la raison même et à la contredire ouvertement. Il y a dans toute cette

---

1. Voyez surtout, *De Arca mystica, libri V*.

2. *Tribus autem de causis, ut mihi videtur, in mentis alienationem adducimur.* Richardus a S. Vict. *Benjamin minor, lib. V, cap.* 5.

3. *Hoc valde mirabile, quomodo illuc eum conducit, quo ipse ascendere non potest. Sensus quidem corporeus incorporea non capit, ad quæ tamen sine ejus manuductione ratio non ascendit, lib. II, cap.* 17. *Sic sæpe famuli dominos suos in via usque ad regios fores præeunt, et tamen, istis intro usque ad interiora palatii properantibus, illi exterius subsistunt, lib. II, cap.* 18.

description longuement développée, beaucoup de science psychologique, beaucoup d'observations ingénieuses, et c'est une bonne fortune de rencontrer au milieu du moyen âge ces antiques et immortels préceptes qui ordonnent à l'homme de s'étudier lui-même, s'il veut fonder une science qui dure. Voilà un mystique, c'est-à-dire, un homme que les empressements de son amour ravissent vers les sublimités périlleuses de la théologie; il décrit l'arche sainte de la contemplation, il pare de mille ornements cette arche mystérieuse, il l'élève jusqu'au delà des nues, mais il la veut d'abord établir fermement sur la terre; il veut que l'âme ne perde pas le sentiment de la réalité, il veut surtout qu'elle se sache elle-même. [1]

---

1. Voici les principaux ouvrages de RICHARD DE SAINT-VICTOR: *De Arca mystica s. de contemplatione, lib. V.* — *De exterminatione mali et promotione boni, tractat. III.* — *De statu interioris hominis, tractat. III.* — *De eruditione hominis, lib. III.* — *De XII patriarchis* (ou *Benjamin minor*). — *De præparatione animi ad contemplationem, liber unus.* — *De gradibus charitatis, tractatus unus.* — *De quatuor gradibus violentæ charitatis, tractatus unus.* — *De Trinitate, lib. VI.* — Le sujet du *De Arca mystica* est une allégorie. Cette arche, qui est l'arche de l'alliance de Moïse, c'est la vision mystique. Les différentes parties de l'arche, sont les différents degrés de la contemplation, jusqu'à la couronne qui en revêt le faîte. Le *De Arca mystica* est donc le résumé, et on pourrait ajouter le poëme (ce terme est suffisamment justifié par la forme brillante de l'ouvrage), le poëme de toutes les doctrines des contemplatifs venus avant Richard de Saint-Victor.

Scot Érigène aussi recommande maintes fois l'étude de notre âme, mais lorsqu'il parle de la contemplation sa psychologie est moins sûre; il contient pourtant toutes les idées de ce mysticisme, que nous venons de suivre. Ces idées se déterminent peu à peu, et arrivent à leur plus haute formule chez Richard de Saint-Victor. L'œuvre de ce grand esprit est le dernier terme de cette direction mystique; il a touché le faîte de cette arche sacrée dont il parle, et, après lui, on ne fera que le continuer et le répéter. S. Bonaventure n'ajoute rien de nouveau à ce mysticisme, et développe seulement la doctrine de son maître. Gerson aussi est son disciple et le dernier venu dans cette famille.[1]

Ainsi, c'est Jean Scot qui est l'aïeul légitime de ces mystiques réguliers, dont Richard de Saint-Victor est le représentant le plus sérieux. Les principaux caractères de cette école, tels que je viens de les signaler rapidement, c'est chez lui qu'ils apparaissent pour la première fois. Je ne veux pas dire assurément qu'il en soit l'unique fondateur : ce mysticisme tient à d'autres causes. Son origine est dans le christianisme lui-même, et il s'alimente sans cesse aux sources vives de S. Augustin; mais s'il est renfermé dans les écrits de l'évêque d'Hippone, il prend au moyen âge une physionomie plus distincte. Or, c'est dans les écrits

1. LIEBNER, *Richardi a Sancto Victore de contemplatione doctrina. Gottingæ*, 1737, *in-4.°, p.* 4 *et* 5.

de Scot Érigène qu'on le voit se dégager plus nettement, pour passer de là aux mains des siècles qui vont suivre. Étude psychologique des mouvements de l'amour spirituel, attention à régler ces élans de la pensée, fermeté prudente qui sait s'arrêter sur les pentes périlleuses et, dans l'union avec Dieu, maintient avec force la distinction des personnes, voilà les traits généraux du mysticisme de Jean Scot, développé par Hugues et S. Bernard, et élevé à sa plus haute valeur par Richard de Saint-Victor, qui le fait accepter sans réserve à ses successeurs, S. Bonaventure et Gerson.

CHAPITRE IV.

SUITE DES RAPPORTS DE SCOT. ÉRIGÈNE AVEC LE MYSTICISME DU MOYEN AGE. — LES FAUX MYSTIQUES. — AMAURY DE CHARTRES. — L'ÉVANGILE ÉTERNEL.

Si Jean Scot est le chef de cette école, l'aïeul de ces mystiques réguliers, comment se fait-il que son nom ne soit pas cité quelquefois dans leurs écrits? Chose singulière! il est tout ensemble le père des mystiques et des scholastiques, et ni les uns ni les autres n'ont reconnu ce qu'ils lui devaient. Ce n'était pas faute de s'informer de leurs maîtres et de leurs origines; ils aiment à se rattacher sans cesse aux esprits éminents dont ils ont recueilli l'héritage. Je trouve dans S. Bonaventure un passage très-curieux, où l'on voit clairement indiquée l'opinion du moyen âge sur les

maîtres des différentes directions qui se partageaient alors la philosophie. Voici ce passage : « Toute la « sainte Écriture nous enseigne trois choses : Jésus-« Christ engendré de toute éternité au sein de Dieu et « fait homme sur la terre, la règle que nous devons « suivre dans la vie, et l'union de l'âme avec la Divi-« nité. Le premier point regarde la foi, le second la « morale, et le troisième ce qui est la fin de l'une et « de l'autre. Le premier doit occuper les docteurs, le « second les prédicateurs, le troisième les contempla-« tifs. Dans la première de ces études, c'est Augustin « surtout qui est le véritable guide, dans la seconde « c'est Grégoire, et Denys dans la troisième. Augustin « est suivi par Anselme, Grégoire par Bernard, et « Richard a suivi Denys; car Anselme s'occupe de « doctrine, Bernard de prédication, et Richard de « contemplation. Quant à Hugues, il suit toutes ces « études et tous ces maîtres.[1] » Ainsi le maître des doc-

1. „*Unde tota sacra scriptura hæc tria docet, scilicet Christi æternam generationem et incarnationem, vivendi ordinem, et Dei et animæ unionem. Primum respicit fidem, secundum mores, tertium finem utriusque. Circa primum insudare debet studium doctorum, circa secundum studium prædicatorum, circa tertium studium contemplativorum. Primum maxime docet Augustinus, secundum maxime docet Gregorius, tertium vero docet Dionysius. Anselmus sequitur Augustinum, Bernardus sequitur Gregorium, Richardus sequitur Dionysium. Quia Anselmus in ratiocinatione, Bernardus in prædicatione, Richardus in contemplatione. Hugo vero omnia hæc, id est, omnes sequitur.*“ S. Bonavent., *De reductione artium ad theologiam, opp., tom. VI, p. 2, ed. Mogunt.*, 1609.

teurs c'est S. Augustin, le maître des prédicateurs c'est le pape S. Grégoire, le maître des mystiques c'est S. Denys l'Aréopagite, et S. Augustin, S. Grégoire, S. Denys sont continués par S. Anselme, S. Bernard et Richard de Saint-Victor; quant à Hugues de Saint-Victor, il unit à la fois toutes ces directions. Voilà ce que les docteurs du treizième siècle ont pensé de leurs maîtres; il n'est pas dit un mot de Scot Érigène. Comment expliquer ce silence?

Je l'explique tout naturellement par la renommée suspecte de Jean Scot. Nous l'avons déjà vu, les singularités, les nouveautés étranges de sa doctrine avaient provoqué la défiance de l'Église et rejeté dans l'ombre les beautés véritables qu'elle renferme. Ce n'est pas tout encore : telle fut la singulière destinée de Jean Scot, que, repoussé par l'Église à cause de ses hardiesses, il fut adopté pour cela même par toute une école de panthéistes qui, défigurant la partie irréprochable de sa philosophie, firent de lui le chef et le maître de leur doctrine grossière; et cet homme, qui avait ouvert la route si glorieusement suivie par S. Bernard et les chanoines de Saint-Victor, devint le représentant de je ne sais quelle philosophie occulte, mélange de panthéisme et de manichéisme, qui, après avoir traversé obscurément le moyen âge, se produisit ouvertement au treizième siècle dans l'évangile éternel de l'abbé Joachim et l'hérésie des Albigeois.

Parmi ces disciples indignes qui se sont emparés

du nom de Jean Scot, je ne parle pas, bien entendu, de Bérenger. Ce fougueux hérétique n'avait renouvelé l'opinion de Scot Érigène que sur une question particulière, sur le dogme de l'Eucharistie. C'est surtout après Bérenger que se déclare contre Jean Scot cette défiance de l'Église qui le fait repousser par les esprits sages et rechercher avidement par les sectaires aventureux. Au temps de Bérenger, Jean Scot était encore en grand honneur. Le pape l'avait poursuivi auprès de Charles le Chauve, mais assez timidement, et sans insister beaucoup, à ce qu'il semble, sur le désir qu'il manifestait de le voir éloigné des écoles de Paris; et pendant ce temps-là, sous les yeux même du pape, à la cour de Rome, le bibliothécaire Anastase avait hautement rendu hommage non-seulement à l'étendue de son érudition, mais à la sainteté sans reproche de sa vie. Les différents conciles où il fut condamné n'avaient fait qu'attaquer plusieurs points particuliers de sa théologie; on n'avait pas repoussé sa philosophie tout entière. Cette philosophie restait donc intacte et protégée par l'autorité dont lui-même avait joui si longtemps auprès de Charles le Chauve. Mais quand ce souvenir se fut effacé peu à peu, et que, deux siècles après, un hérétique ardent, opiniâtre, reproduisit avec éclat une des opinions de Jean Scot, et condamné maintes fois, mais résistant toujours, fut enfin obligé de brûler de sa main son livre et celui de son maître, on comprend que Scot Érigène dût être désormais

repoussé des traditions de l'Église. Nous avons une lettre de Bérenger à Lanfranc, qui atteste que Jean Scot était encore, au onzième siècle, un maître qu'on osait suivre : s'il eût été frappé dès lors de cette suspicion qui l'atteignit plus tard, Bérenger eût-il pu écrire à Lanfranc ces hardies paroles, quand celui-ci condamna l'opinion de Jean Scot sur l'Eucharistie : « Si cela est, mon frère, tu as fait une chose indigne « du grand génie que Dieu t'a donné.... Si Jean est « pour toi un hérétique, il faut que tu déclares aussi « que S. Ambroise est un hérétique, et S. Jérôme et « S. Augustin, pour ne rien dire des autres.[1] »

Je n'ai pas à parler ici de Bérenger; on sait avec quelle énergie indomptable cet âpre génie défendit l'hérésie de Jean Scot, qui était devenue la sienne. On sait ses résistances, ses luttes, ses concessions momentanées, suivies de retours plus ardents vers sa doctrine; on sait que de conciles il occupa, que d'excommunications le frappèrent; on sait les noms glorieux de ses adversaires, Lanfranc, Albéric, Grégoire VII, tous réunis pour l'abattre[2]. Ce qu'il importe de remarquer seulement, c'est que, dans cette lutte désespérée, en s'appuyant sans cesse sur l'autorité de son maître Scot Érigène, il l'entraîna avec lui dans sa ruine, et que le jour où il brûla son traité de l'Eu-

1. D'Achery, *Spicilegium, tom. III, p.* 413.

2. Cramer, *Fortsetzung zu Bossuet. Schaffhausen,* 1777, 5 *Th., erster Bd., S.* 269.

charistie au concile de Rome, ce ne fut pas seulement ce traité, mais toute la philosophie de Jean Scot qui sembla condamnée au feu et frappée d'anathème aux yeux des siècles suivants.

Je le répète, Scot Érigène, le père de la scholastique, le précurseur de tant de grands esprits dont l'Église s'honore, fut désigné dès lors aux soupçons de ses véritables descendants, et aux recherches avides d'une école indigne de lui, qui s'empara illégitimement de l'autorité de son nom et de ses ouvrages. Il n'est jamais cité par ceux qui se rattachent évidemment à sa philosophie, et il l'est souvent par ces hommes qui n'ont fait que la défigurer; de sorte qu'après un examen superficiel, l'historien trompé pourrait compléter faussement le passage de S. Bonaventure, et dire que si les docteurs descendent de S. Augustin et de S. Anselme, les prédicateurs de S. Grégoire et de S. Bernard, les mystiques de S. Denys l'Aréopagite et de Richard de S. Victor, toutes les doctrines occultes du moyen âge, toutes les extravagances panthéistes, mystiques, manichéennes, appartiennent à Jean Scot Érigène. Montrons en peu de mots cette triste destinée du système de Jean Scot : nous verrons bien si elle était méritée.

Vers la fin du douzième siècle il se fit dans le monde chrétien un grand mouvement d'idées panthéistes et mystiques, d'où sortirent toutes les sectes qui pendant les deux siècles suivants éclatèrent dans

le midi de la France, dans le Pays-de-Vaud, en Flandre et sur les bords du Rhin. Deux hommes, Amaury de Chartres et son disciple David de Dinan, semblent avoir été les principaux représentants de ces doctrines nouvelles. Il n'est rien resté de leurs ouvrages. Nous savons seulement qu'Amaury était né à Bène, dans le diocèse de Chartres, qu'il enseigna la théologie à l'université de Paris vers la fin du douzième siècle, et que, en 1204, accusé d'hérésie devant le pape, il renonça aux opinions qui l'avaient fait condamner; mais, disent les vieux chroniqueurs, il ne se soumettait que de bouche et gardait sa pensée. Ce qui est certain, c'est que peu de temps après sa mort, vers 1209, un grand nombre de religieux, convaincus de partager ses erreurs, périrent sur les bûchers de l'Église. Les historiens du temps nous ont conservé leurs noms.[1]

Quel était l'enseignement d'Amaury de Chartres? Nous ne le savons que par ces chroniques, et par les adversaires d'Amaury, Albert le Grand, Saint-Thomas, Gerson.

Voici les opinions attribuées à Amaury par Odon, évêque de Tusculum; on les trouve citées dans Gerson: « Tout est Dieu, Dieu est tout. Le Créateur et la créa-

---

1. Sur Amaury de Chartres et ses disciples, voyez les Actes du Concile de Paris, qui les condamne, *apud* Martène *et* Durand, *Thesaurus novus anecdotorum*, 1717, *tom. IV, p.* 163. — Voyez aussi l'article de M. Daunou dans l'Histoire littéraire de la France, tome XVI, p. 586 et suiv.

« ture sont une même chose. Les idées créent et sont « créées. Dieu est appelé la fin de toutes choses, « parce que toutes doivent retourner en lui pour y « reposer éternellement, et ne plus former qu'une « seule substance identique et immuable. Et de même « qu'Abraham et Isaac n'ont pas chacun une nature « qui leur est propre, et que la même nature leur est « commune à tous deux, de même tous les êtres créés « n'ont qu'une même substance, et cette substance « est Dieu.[1] »

Jusqu'ici c'est le panthéisme dans toute son audace. Voici maintenant des opinions très-hardies sur différentes questions; puis des prophéties qui annoncent un âge nouveau, un règne meilleur, le règne du Saint-Esprit; prophéties que l'Évangile éternel de l'abbé Joachim, publié à la fin du douzième siècle, commençait à répandre et à accréditer dans le monde; et, enfin, au milieu de ces prédictions bizarres, quelques-unes des conséquences immorales du mysticisme, poussé jusqu'à ses dernières limites.

---

1. *Omnia sunt Deus : Deus est omnia. Creator et creatura idem. Ideæ creant et creantur. Deus ideo dicitur finis omnium quod omnia reversura sunt in ipsum ut in Deo immutabiliter conquiescant, et unum individuum atque incommutabile permanebunt. Et sicut alterius naturæ non est Abraham, alterius Isaac, sed unius atque ejusdem : sic dixit omnia esse unum et omnia esse Deum. Dixit enim, Deum esse essentiam omnium creaturarum.* — Gerson, *De Concordia metaphysicæ cum logica,* tome IV, part. II, p. 826. — Cf. Gerson, *Sermo* 37, tome III, part. III, p. 1282.

« Ils disaient que le corps du Christ n'est pas plus « dans le pain de l'autel que dans tout autre pain ou « dans un objet quelconque; ils disaient que Dieu était « dans l'âme d'Ovide, aussi bien que dans l'âme de « S. Augustin; ils niaient la résurrection des corps, « affirmant qu'il n'y a ni Paradis, ni Enfer, mais que « celui qui croit à leur Dieu possède le Paradis, et que « celui, au contraire, qui commet un péché mortel, « porte l'Enfer en lui-même, comme on porte dans la « bouche une dent gâtée. Ils disaient que c'est une « idolâtrie d'élever des autels aux saints et d'encenser « les images; ils raillaient ceux qui baisent les os des « martyrs; ils osaient proférer aussi le plus grand des « blasphèmes contre le Saint-Esprit, duquel vient toute « pureté et toute sainteté. Si quelqu'un est dans le « Saint-Esprit, disaient-ils, et qu'il commette le péché « de fornication ou qu'il se souille d'une autre ma- « nière, ce n'est pas un péché pour lui, parce que le « Saint-Esprit, qui est Dieu, est dans son cœur. C'est « le Saint-Esprit qui opère toutes les actions chez tous « les hommes. Ce n'est pas tout : ils allaient jusqu'à « dire que chacun d'eux était le Christ et le Saint- « Esprit[1] .... ils enseignaient que les sacrements du

---

1. „*Dicebant non aliter corpus Christi esse in pane altaris, quam in alio pane et qualibet re. Sicque Deum locatum fuisse in Ovidio, sicut in Augustino. Negabant resurrectionem corporum, dicentes, nihil esse Paradisum neque Infernum, sed, qui haberet cognitionem Dei in se quam ipsi habebant, habere in se Paradisum,*

« nouveau Testament étaient désormais finis et que le « temps du Saint-Esprit avait commencé, etc.... [1] »

David de Dinan, disciple d'Amaury, professait les mêmes idées que son maître, mais avec des expressions différentes. Dieu est, disait-il, la matière de

---

qui vero mortale peccatum, habere Infernum, sicut dentem putridum in ore. Altaria sanctis statui et sacras imaginines thurificari, idolatriam esse dicebant. Eos qui ossa Martyrum deosculabantur, subsannabant. Maximam etiam blasphemiam ausi sunt dicere in Spiritum sanctum, a quo omnis munditia est et sanctitas. Si aliquis est in Spiritu S., aiebant, et faciat fornicationem aut aliqua alia pollutione polluatur, non est illi peccatum, quia ille Spiritus, qui est Deus, est in eo. Ille operatur omnia in omnibus. Unde concedebant, quod unusquisque eorum esset Christus et Spiritus sanctus." CÆSARII HEISTERBACENSIS *Exemplorum memorabilium, lib. V, c.* 22, cité par DUBOULLAY, *Histor. univers. Parisiens.*, tome III, p. 48.

1. „*In hoc ergo tempore, dicebant, testamenti novi Sacramenta finem habere et tempus sanctus Spiritus incepisse : Quo dicebant, confessionem, baptismum. Eucharistiam et alia, sine quibus salus haberi non potest, locum de cetero non habere, sed unumquemque tantum per gratiam Spiritus sanctus interius sine actu aliquo exteriori inspiratam salvari posse. Charitatis virtutem sic ampliabant, ut id, quod alias peccatum esset, si in virtute charitatis fieret, dicerent jam non esse peccatum. Unde et stupra et adulteria et alias corporis voluptates in charitatis nomine committebant. mulieribus cum quibus peccabant, et simplicibus quos decipiebant impunitatem peccati promittentes, dominum tantummodo bonum et non justum prædicantes.*" RIGORDUS, *De Gestis Philippi Augusti, ad annum* 1209, cité par DUBOULLAY, *Histor. univers. Parisiens.*, tome III. — Cf. DUPLESSIS D'ARGENTRÉ, *Collectio judiciorum de novis erroribus.* Paris, 1728. *ad annum* 1202, *p.* 126.

toutes choses. S. Thomas d'Aquin et Albert le Grand parlent de lui ; ce dernier cite un ouvrage qui lui appartient et qui porte ce titre : *De tomis, id est de divisionibus.*

Voilà, à peu près, tout ce que nous savons sur l'école d'Amaury de Chartres. On peut soutenir, il est vrai, que nous ne devons pas une foi entière aux autorités qui nous ont transmis ces détails, et qu'une étude sur Amaury le déchargerait peut-être de bien des accusations qui pèsent sur sa mémoire. Toutefois il semble incontestable qu'il professait le panthéisme le plus décidé : à défaut de documents plus sûrs, le mouvement sorti de ses doctrines et de son enseignement serait une preuve suffisante. J'y reviendrai tout à l'heure. Voyons d'abord quels rapports il y a entre les théories de Jean Scot et le panthéisme d'Amaury; et sachons si c'est bien dans le *De divisione naturæ* qu'il faut chercher l'origine des erreurs que je viens de rapporter.

Les historiens du temps et les théologiens qui condamnèrent Amaury de Chartres, déclarent tous que ces doctrines de l'impie Amaury sont empruntées à Jean Scot[1]. On ne peut nier, en effet, que les ouvrages de Scot Érigène ne fussent alors dans bien des mains. Une bulle du pape Honorius III, en 1225, rapporte

1. Jac. Thomasii *Origines hist. philosophicæ et ecclesiasticæ, p.* 113.

que l'évêque de Paris lui a signalé un livre, intitulé *Periphysis*, livre tout rempli d'hérésies, justement condamné au concile de Sens, et qui est étudié avec empressement dans les couvents et dans les écoles.[1] Ce livre n'est autre que le *De divisione naturæ*. Le titre du livre de David de Dinan, *De tomis, id est de divisionibus*, indique aussi une imitation évidente de Scot Érigène. En outre, dans les principes d'Amaury de Chartres et de son école, tels qu'ils nous ont été rapportés, il est manifeste qu'Amaury avait étudié et reproduit, en les défigurant, plusieurs passages de la philosophie de Jean Scot. On ne peut nier, enfin, que Scot Érigène n'ait été condamné quinze ans avant cette bulle d'Honorius III, en 1220, parce qu'Amaury de Chartres et David de Dinan avaient abusé de ses paroles.[2]

Voilà bien des autorités, à ce qu'il semble; dirons-nous donc que les écrits de Scot Érigène sont la source du panthéisme d'Amaury et de toutes les erreurs sorties de cette école? Non, et je soutiens, au contraire, contre les historiens que je viens de citer,

1. Tennemann, *Geschichte der Philosophie, Bd. VIII, S.* 322. — Guizot, Cours d'histoire moderne, histoire de la civilisation en France, 29.e leçon. — La Bulle d'Honorius III est citée dans la Chronique d'Albéric, *Alberici Chronicon, apud* Leibnitz, *scriptores rerum germanicarum*, p. 514.

2. Duplessis d'Argentré, *Collectio judiciorum de novis erroribus*, part. II, p. 197.

Rigord et Césaire d'Hesterbach, je soutiens contre Odon de Tusculum et contre Amaury lui-même, que l'origine de son panthéisme est ailleurs. Si Amaury a enseigné toutes les doctrines qu'on lui attribue, ce que nous ne savons pas, c'est abuser des mots que d'y voir une ressemblance avec les théories de Jean Scot. Lorsque Jean Scot proclame que Dieu est tout, il explique toujours sa pensée et ne laisse point de doute sur ce qu'il veut dire, à savoir que le monde vit en Dieu et par Dieu, comme l'affirmait l'apôtre. Lorsqu'il dit que toutes les créatures retourneront en Dieu, parce que Dieu qui est leur principe est aussi leur fin dernière, il ne fait que développer un des dogmes sublimes du christianisme, qu'il étend seulement de l'homme à la création tout entière; mais il n'enseigne jamais l'anéantissement de la créature au sein du Créateur; il insiste, au contraire, très-fortement, pour écarter cette idée; il répète sans cesse que les personnes demeurent parfaitement distinctes, et que nul homme ne peut suivre le Christ sur les degrés suprêmes de la déification.

Mais, si tout ce panthéisme du moyen âge n'est pas sorti de Jean Scot, quelle en est donc la source? Comment se fait-il que les accusateurs d'Amaury de Chartres signalent Jean Scot comme l'auteur de ces théories, et qu'Amaury lui-même et son école semblent accepter et proclamer cette descendance? Je crois le savoir. La véritable origine du panthéisme

d'Amaury est, selon moi, dans la querelle du réalisme et du nominalisme : le panthéisme d'Amaury n'est pas autre chose que le réalisme de Guillaume de Champeaux, poussé jusqu'à l'exagération, s'exaltant encore sous les contradictions du nominalisme, et arrivant à ses dernières conséquences; et si les accusateurs d'Amaury de Chartres, cherchant l'auteur de ces doctrines, ont dénoncé Jean Scot et non pas quelqu'un des réalistes récents, et, par exemple, Guillaume de Champeaux, ne serait-ce pas que Scot Érigène, déja suspect à l'Église, très-peu et très-mal connu, et d'ailleurs grand réaliste lui-même, devait naturellement éveiller les soupçons et appeler les invectives des adversaires d'Amaury ?

Je veux m'expliquer plus clairement : que le réalisme, dès qu'on exagère son principe, conduise tout droit au panthéisme, cela n'est douteux pour personne. Si l'on croit, comme Guillaume de Champeaux, que les universaux, les genres, sont l'essence même de tous les individus qui composent ce genre, et si l'on n'a point fixé le sens et les limites de cette théorie, on peut être entraîné bien loin et réduire tous les individus à n'être plus que de simples accidents d'une substance unique; et de là à déclarer que tous les genres eux-mêmes sont des accidents d'une substance plus générale, d'une substance universelle, qui est Dieu, la pente est glissante et rapide; on arrive de Guillaume de Champeaux à Amaury de Chartres.

Assurément Jean Scot était réaliste aussi, et, nous l'avons vu, réaliste très-décidé, à titre de philosophe platonicien et chrétien; mais si le réalisme résulte de son système, il n'y est pas enseigné expressément comme il le sera trois siècles plus tard, quand une lutte sérieuse aura divisé la philosophie. Au lieu de rapporter à Scot Érigène les doctrines d'Amaury de Chartres, il est bien plus naturel de les faire sortir immédiatement de ces luttes récentes qui avaient passionné les esprits. Les expressions mêmes attribuées à Amaury par Odon de Tusculum, rappellent évidemment la querelle des universaux : Amaury prétendait qu'il n'y a qu'une seule substance au fond de toutes les créatures, de même, disait-il, qu'Abraham et Isaac n'ont pas chacun une essence distincte, mais une seule qui leur est commune à tous deux; or, c'est là un exemple qui revenait sans cesse dans cette discussion, comme celui de Platon et de Socrate. Après tout ceci, il ne peut plus y avoir de doute : voilà d'où sortent ces théories condamnées au commencement du douzième siècle; elles sortent de l'exagération d'une doctrine excellente et parfaitement conforme à l'esprit du christianisme. Le danger du réalisme est d'abolir la personnalité, de détruire les individus en les sacrifiant au genre, et de sacrifier ensuite les genres eux-mêmes à l'unique et universelle essence, c'est-à-dire, de s'aller perdre dans le panthéisme; de même que le danger du nominalisme est d'arracher tous les êtres à leur

fondement véritable, d'isoler les hommes les uns des autres, de les disperser, de les abandonner dans la création comme des orphelins loin de leur famille, qui est l'humanité, loin de leur Père, qui est Dieu. Entre ces deux périls, le christianisme, défendu par son spiritualisme et sa fermeté, devait trouver sa voie et développer un réalisme prudent et sûr, qui ne sépare pas l'homme de la Divinité et ne le plonge pas non plus dans les abîmes de l'unité absolue; mais on comprend sans peine qu'après les efforts audacieux du nominalisme, et entraînés, comme il arrive toujours, par la vivacité de la lutte, les réalistes purent exagérer leur principe et arriver à des conséquences que repoussait l'Église. Ces luttes étaient toutes récentes quand Amaury de Chartres enseigna sa doctrine; le nominalisme paraissait victorieux sur bien des points; transformé par Abélard, il avait arraché à Guillaume de Champeaux une concession éclatante; est-il donc étonnant que des esprits pleins d'ardeur se soient rejetés plus vivement dans l'opinion opposée? Or, dès qu'on entre dans cette voie, les disciples arrivent qui exagèrent tout sans discernement, et du réalisme mal compris et poussé à des conséquences absurdes, sortent toutes les extravagances du panthéisme, du mysticisme et les rêveries insensées qui, depuis cette époque, à travers tout le treizième et le quatorzième siècle, se répandent dans le monde chrétien.

Quand les esprits sont une fois égarés dans le mys-

ticisme, ils mêlent, ils confondent sans peine bien des erreurs qui ont chacune une origine différente. Vers l'époque où Amaury de Chartres enseignait la théologie à l'université de Paris, un prêtre, Joachim, abbé de Curatio, avait publié un livre étrange et hardi, l'Évangile éternel, c'est-à-dire, l'Évangile définitif, l'Évangile du dernier développement de la religion, la bonne nouvelle du règne du Saint-Esprit, succédant au règne de Jésus, comme celui-ci avait succédé au règne du Père. Cette composition bizarre, dont le mysticisme s'empara avidement, joua un grand rôle dans toutes les hérésies du treizième et du quatorzième siècle. Il s'en faut bien, je le sais, qu'on soit tout à fait d'accord sur le caractère véritable et sur la destinée de ce livre; c'est là une des questions les plus obscures de l'histoire littéraire du moyen âge. Sans doute, plusieurs des propositions avancées par Joachim furent condamnées à Rome; mais la sainteté de l'auteur protégea longtemps son nom, et son influence fut grande sur les imaginations enthousiastes des frères prêcheurs[1]. Les vieux historiens, et ceux

---

1. M. Engelhardt, dans une savante dissertation, s'est attaché à montrer ce qui appartient à l'*Evangelium æternum* de l'abbé Joachim, et ce qui doit être imputé à ses commentateurs, surtout au livre intitulé : *Introductorius in Evangelium æternum*, qui a été écrit, comme on sait, par le général des Franciscains, Jean de Parme. — ENGELHARDT, *Kirchengeschichtliche Abhandlungen*. *Erlangen*, 1832, *S*. 1-97. — Voyez aussi de curieuses recherches de M. Daunou, à l'occasion de Jean de Parme, dans l'Histoire littéraire de la France, tome XX, p. 23-36.

même qui rapportent les condamnations qui frappèrent ses écrits, ne parlent de lui qu'avec respect[1]. Il a eu pour apologistes les plus grands écrivains de l'Église depuis S. Bonaventure et S. Thomas, qui le défendaient contre l'université de Paris, jusqu'à Richard Simon, qui le défend contre Jurieu, et Dante le place au Paradis, à côté de Raban Maur et de S. Bonaventure : « Auprès de moi, dit ce dernier, brille « Joachim, abbé de Calabre, doué de l'esprit prophé- « tique. »

Raban è quivi, e lucemi dallato
il Calavrese abate Giovacchino
Di spirito profetico dotato.[2]

D'un autre côté, pourtant, il est certain que Joachim annonçait la fin du règne de Jésus-Christ, et que l'université de Paris, en attaquant son mysticisme, servait la cause de l'unité chrétienne, compromise par les moines mendiants[3]. Jean de Meung a eu raison de le dire dans son style naïf, sans elle *Tout eût été*

---

1. *Venit ex Calabriæ partibus ad Urbanum papam Veronæ commorantem quidam Abbas nomine Joachim, qui divinitus intelligentiæ donum acceperat a Deo, ut facunde et discrete enodaret difficultates scripturarum .... fertur itaque multa scripsisse, librosque suos papæ corrigendos obtulisse, nam in quibusdam errasse dicitur. Guil. de Nangis, ad ann.* 1186, *apud* Dachery, *Spicilegium, t. III, p.* 14, cité par Engelhardt, *loc. cit.*, p. 37.

2. *Paradiso, XII,* 47.

3. Guillaume de Saint-Amour, *De periculis novissimorum temporum.*

tourmenté[1]. Quoi qu'il en soit, avant que ces audacieuses prophéties eussent été répétées par les Albigeois, avant que Jean de Parme, général des franciscains, les eût protégées de son nom et qu'elles eussent attiré contre les moines mendiants les attaques de l'université, les invectives de Guillaume de S. Amour, et les railleries du Roman de la Rose, elles avaient commencé par entrer dans les doctrines attribuées aux disciples d'Amaury de Chartres. Nous avons vu plus

---

1. Et se ne fust la bonne garde
De l'Université qui garde
La clef de la Crestienté,
Tout éust esté tormenté,
Quant par mauvese entencion,
En l'an de l'incarnacion
Mil et deus cens cinc et cinquante,
(N'est hons vivant qui m'en démente)
Fut baillé, c'est bien chose voire,
Por prendre commun exemploire
Ung livre de par le Déable,
Dit l'Évangile pardurable,
Que li sainz Esperiz menistre,
Si cum il apparoit au tistre;
Ainsinc est-il entitulé,
Bien est digne d'estre brulé.
A Paris n'ot homme ne fame
Où parvis, devant Nostre-Dame,
Qui lors avoir ne le péust
A transcrire, si li pléust:
Là trovast par grant mesprison
Mainte tele comparaison.

haut qu'on accusait Amaury de Chartres et David de Dinan, d'annoncer le règne déjà commencé du Saint-Esprit et la fin des sacrements du Nouveau Testament. Ce n'est pas tout : une fois séparés de l'Église et en pleine révolte contre le règne du Christ, ces mystiques ne devaient-ils pas s'entourer de toutes les autorités suspectes à l'Église? Tel était Scot Érigène; et comme il avait accepté beaucoup d'idées alexandrines, comme ses expressions, mal comprises,

---

Autant cum par sa grant valor
Soit de clarté, soit de chalor,
Sormonte li solaus la lune
Qui trop est plus troble et plus brune,
Et li noiaus des nois la coque:
(Ne cuidiés pas que ge vous moque,
Sor m'ame le vous dis sans guile:)
Tant sormonte ceste Évangile
Ceus que li quatre evangelistres
Jhesu-Crist firent à lor tistres.
De tex comparoisons grant masse
I trovast-l'en, que ge trespasse.
L'Université qui lors iere
Endormie, leva la chiere;
Du bruit du livre s'esveilla,
N'onc puis gaires ne someilla;
Ains s'arma por aler encontre,
Quant el vit cel horrible monstre
Toute preste de batailler,
Et du livre as juge baillier....

(Le Roman de la Rose, par Guillaume de Lorris et Jehan de Meung, éd. Méon. Paris. 1814, tome II. p. 368-373.)

pouvaient autoriser le panthéisme, les religieux qui, d'après la bulle de Honorius III, étudiaient avidement ses ouvrages, défigurèrent son enseignement, et n'y trouvèrent que ce qu'ils voulaient y trouver. Les Albigeois ne firent pas autre chose[1]. N'est-ce pas pour cela que son nom est si souvent cité par ces mystiques? N'est-ce pas ainsi qu'il a passé pour leur maître, lui, cet esprit hardi sans doute, mais ferme, ce penseur chrétien, qui eût repoussé ces disciples indignes?

Singulière destinée de cet homme qui ouvre la grande famille des docteurs de la scholastique, et qui, repoussé par elle, devient, pendant deux siècles, le chef de tout ce mysticisme occulte! C'est de nos jours seulement qu'on a songé à la révision de ce procès si mal instruit; car le jugement porté sur Jean

---

1. Dans le mélange bizarre de leurs doctrines, il y en avait une qui pouvait avoir été empruntée à Jean Scot, lorsque, niant la résurrection des corps terrestres, il parle de corps spirituels, lumineux. „Niant aussi la résurrection de la chair, ils forgeaient „je ne sais quelles fables inouïes, disant que nos âmes sont ces „esprits angéliques qui, précipités du ciel pour leur présomp„tueuse apostasie, laissèrent dans l'air leurs corps glorieux, et „que ces âmes, après avoir passé successivement sur la terre par „sept corps quelconques, retournent, l'expiation ainsi terminée, „reprendre leurs premiers corps.“ PETRUS VALL. SARNAII, *cap. I, apud scr. fr. XIX*, 5-7, cité et traduit par M. Michelet, Histoire de France, tome II, p. 416. — On voit comme la seule idée qui rappelle Jean Scot, celle d'un corps spirituel, est ici mêlée à des opinions qui lui sont tout à fait étrangères.

Scot pendant la confusion du moyen âge, avait été accueilli même par la science moderne, par la critique du dix-septième et du dix-huitième siècle, par Mabillon, Ellies du Pin, Noël Alexandre, et l'*Histoire littéraire de la France*. Pourtant, n'était-ce pas ici que les juges les plus sévères devaient faire fléchir la rigueur de leurs arrêts, et s'il y a dans les doctrines de ce grand esprit bien des subtilités alexandrines, si la hardiesse de sa pensée l'a entraîné vers des erreurs théologiques sur l'Eucharistie et sur la Grâce, ne fallait-il pas reconnaître qu'il les a cruellement expiées?

CHAPITRE V.

SUITE DES RAPPORTS DE SCOT ÉRIGÈNE AVEC LE MYSTICISME DU MOYEN AGE. — LES MYSTIQUES ALLEMANDS, ECKART, TAULER, RUYSBROCK. — TOUT CE MYSTICISME JUGÉ PAR BOSSUET.

Après la grande famille des mystiques fermes et réguliers, reconnus et honorés par l'Église, après cette autre famille cachée, mystérieuse, qui a été poursuivie au treizième et au quatorzième siècle, et dont les écrits, supprimés par le feu, ne sont plus indiqués que dans les bulles qui les condamnent, il y a un troisième groupe de penseurs qui achève l'histoire du mysticisme au moyen âge. Ce sont les mystiques allemands du quatorzième siècle, lesquels forment une école à part, très-distincte et très-originale. Ils n'ont pas été toujours poursuivis, comme les der-

niers dont je viens de parler; mais il s'en faut aussi qu'ils aient été, comme les premiers, acceptés par l'orthodoxie. Plusieurs d'entre eux ont été condamnés, et, quant aux autres, l'Église répéta souvent qu'on ne pouvait réduire leur doctrine à un sens supportable que *par de bénignes interprétations,* dit Bossuet, *ou, pour parler nettement, par des gloses forcées*[1]. Ils se distinguent des différentes sectes du treizième siècle par une doctrine qui leur est propre, tandis que ces sectes mêlaient dans leur mysticisme incertain mille erreurs empruntées au matérialisme, au panthéisme, au manichéisme. Ils sont donc les seuls qui, avec les saints docteurs mystiques, occupent un rang élevé dans la science; mais ce qui les sépare de ces docteurs, c'est la hardiesse, la témérité d'une pensée que sa profondeur égare, et qui, voulant, dans un élan d'intuition sublime, saisir le principe suprême des choses, se confond elle-même avec ce divin objet de son amour, et disparaît dans le panthéisme. Ruysbrock, Suson, Tauler, l'auteur inconnu de la *Théologie germanique,* appartiennent à cette grande et périlleuse école, dont le représentant le plus complet est le dominicain Maître Eckart.[2]

---

1. Bossuet, Instruction sur les états d'oraison, liv. I.

2. Voyez sur Maître Eckart, l'excellente monographie de M. Charles Schmidt. Composée d'après des manuscrits importants, elle fait complétement connaître ce mysticisme, sur lequel on n'avait que des notions très-confuses. *Meister Eckart, von. Carl*

Il y a quelques ressemblances entre Jean Scot et ces écrivains, mais il y a aussi des différences profondes, et il ne paraît pas que les écrits d'Érigène aient exercé sur eux une réelle influence. S. Augustin, S. Denys l'Aréopagite, S. Bernard, sont souvent cités dans les sermons de Maître Eckart; mais Jean Scot n'y est pas nommé une seule fois. Eckart enseignait, il est vrai, quelques-unes des idées de Scot Érigène. Il disait que Dieu est créé dans le monde; que pour Dieu être et vouloir, c'est une même chose, et que, par conséquent, la création était éternelle et nécessaire; que le monde doit retourner en Dieu; que toutes les créatures, non-seulement les natures intelligentes, mais les êtres inanimés, sentent un désir extraordinaire de rentrer dans leur état primitif, au sein du repos divin. Voilà les doctrines qui sont communes à Jean Scot et à Maître Eckart[1]. Il semble d'abord que ces ressemblances soient plus importantes qu'elles ne le sont en effet; l'ensemble du système, les lignes principales de la construction, présentent à peu près le même aspect : c'est le Dieu sans nom, le Rien éternel, qui se manifeste et se crée lui-même dans son œuvre, et qui rappelle à lui cette création échappée de ses mains. Mais beaucoup de ces idées n'appartiennent pas en propre à Scot Érigène, et il

---

Schmidt, dans les *Theologische Studien und Critiken* que publient MM. Ulmann et Umbreit. *Jahrgang* 1839, 3*tes Heft*, *S.* 667.

1. Carl Schmidt, *loc. cit.*, *S.* 688-700.

est plus que vraisemblable, que Maître Eckart les a empruntées à Denys l'Aréopagite. Ce qui est particulier à Jean Scot, ce qui donne à sa philosophie une vive originalité, c'est la construction de ces idées en un système complet, régulier, puissant; et, parmi les détails, c'est surtout le rôle magnifique assigné à l'homme dans la création, ce rôle de médiateur, de rédempteur, qu'il n'a pas su remplir, qu'il a décliné, et dont le fils de Dieu est venu se charger lui-même, pour que rien ne fût interrompu dans la loi universelle. Or, c'est précisément dans tout ce qui concerne l'homme, que Maître Eckart enseigne aussi une doctrine originale, dont la hardiesse lui appartient bien à lui seul; c'est dans sa psychologie qu'il a fondé ce panthéisme mystique inconnu avant lui, et qu'il a transmis à tous les contemplatifs allemands du quatorzième siècle. Dans ces audacieuses théories, qui offrent de frappantes analogies avec la moderne philosophie allemande, l'homme est nécessaire à Dieu, qui sans lui ne se connaîtrait pas, et il faut, en effet, qu'il arrive à se considérer comme la conscience même du Créateur. Eckart voit dans l'âme deux facultés, la pensée et la volonté, et la volonté est subordonnée à la pensée, laquelle est l'essence véritable de l'âme. Dans cette pensée, il y a une partie supérieure, l'étincelle, la flamme de l'esprit, comme il l'appelle. Cette faculté sublime est increéée, et comme elle est quelque chose de Dieu lui-même, elle aspire sans cesse

à se réunir à Dieu; elle s'élance vers le Père, vers le Fils, vers le Saint-Esprit; ce n'est pas encore assez, elle veut s'unir, non à Dieu, mais à la Divinité (*Gottheit* opposé à *Gott*), à l'essence cachée, à la commune essence des trois personnes. Or, il y a trois obstacles qui s'opposent à cette union, le corps où l'âme est captive, les phénomènes du monde visible, et les bornes du temps. Il faut cependant que cette part toute divine de notre être apprenne qu'elle est Dieu; il faut que ce Dieu, qui est en nous, gagne la conscience de lui-même. Voilà pourquoi le Christ est descendu sur la terre, il est venu nous révéler l'unité de Dieu et de l'homme, et nous apprendre que nous sommes tous fils de Dieu. C'est là pour l'esprit de l'homme le terme de la science. Quand sa pensée s'est élevée assez haut pour comprendre qu'il est la conscience de la Divinité, l'homme est devenu l'égal du Christ, il est fils de Dieu, il est impeccable.[1]

Est-il besoin de répéter, que ces idées étaient tout à fait contraires à l'enseignement de Scot Érigène? Je l'ai déjà dit, Scot Érigène se rattache plutôt aux doctrines mystiques de Hugues et de Richard de Saint-Victor; il n'abolit jamais la distinction de l'esprit infini et de l'esprit fini; il ne la sacrifie pas à une union impossible, qui détruit à la fois la science et l'amour;

1. „*Das höret der Sun von dem Vatter, das hat er uns geoffenbaret, dass wir derselbe Sun seyen.*“ *Eckart*, *zweite Predigt auf Christi Himmelfahrt*, cité par M. Schmidt, *loc. cit.*, p. 711.

car l'homme ne peut connaître et aimer Dieu qu'à la condition de demeurer une personne distincte de celui qu'il poursuit éternellement. C'est là l'écueil de la grande école d'Eckart : née d'une forte pensée et d'un immense amour, elle abolit et l'amour et la science. Scot Érigène parle souvent de la déification; il parle de ces esprits qui se sont élevés assez haut par la science pour sortir des limites de l'humaine nature et entrer en Dieu; il célèbre magnifiquement cette science supérieure de S. Jean, lequel n'était plus un homme, et parlait du haut des sommets divins, quand il écrivait : *in principio erat Verbum*. Mais S. Augustin avait déjà dit la même chose avec la même poésie et la même sublimité d'expressions, et S. Bernard, Richard de Saint-Victor, S. Bonaventure, le répèteront après lui. Dans ces questions difficiles, et pour marquer exactement la limite qui sépare le langage mystique et la doctrine panthéiste, le seul signe, le signe infaillible est celui-ci : il faut se demander si sous ces termes de déification, de retour en Dieu, d'*unio mystica*, l'auteur anéantit la distinction des personnes. Cette distinction, les mystiques allemands l'effacent sans hésiter. « Il faut renoncer au Moi, à la personne, « dit Maître Eckart; si vous cherchez Dieu sans re« noncer au Moi, non, vous ne le cherchez pas; c'est « ce Moi qui nous sépare de Dieu.[1] » « Il faut, dit *la*

---

1. Carl Schmidt, *loc. cit.*, S. 710-717.

« *Théologie germanique*, sacrifier notre substance, « notre essence, ce qui est le fond le plus intime « de nous-mêmes, » et elle développe sa théorie célèbre de la désappropriation. Mettez en face de ces doctrines l'enseignement de Scot Érigène, et rappelez-vous comme il emploie des comparaisons d'une pureté et d'une transparence toute lumineuse pour faire comprendre cette ineffable union où les deux termes ne se confondent jamais.

Après Maître Eckart, ce mysticisme nouveau qu'il avait fondé, entra sans peine dans l'esprit allemand. Il était bien approprié, en effet, à ces tendances plus hardies que régulières, et il lui offrait de périlleuses séductions. Tauler écoutait avidement, à Strasbourg, les leçons de l'ardent dominicain[1], et le bienheureux Suson l'appelait le saint Maître, auprès duquel, lui, jeune homme tourmenté de douleurs spirituelles, il avait enfin trouvé le repos. Dans ses extases, c'était toujours ce Maître vénéré qui lui apparaissait[2]. Tauler et Suson furent les disciples enthousiastes de Maître Eckart; mais la prédication, la charité, la vie pratique, les préservèrent encore des dernières erreurs de ce mysticisme, dont la hardiesse spéculative reparut développée de nouveau dans ce livre étrange et sublime, *la Théologie germanique*. Que dire de cette

1. Carl Schmidt, *Johannes Tauler von Strassburg. Hamburg*, 1841, *S.* 4.

2. Carl Schmidt, *Meister Eckart, S.* 667.

école? Sa grandeur est incontestable : on ne peut nier ce qu'il y a d'éblouissant dans ces transports de la pensée, dans ces véhémences de la passion; en outre, tous les hommes que je viens de nommer étaient simples, pieux, naïfs, et, chose remarquable! c'est avec une humilité sincère qu'ils sont arrivés à ce panthéisme où l'orgueil conduit aussi. Famille vénérable, à demi mystérieuse, toute ravie par l'amour, elle a continuellement vécu sur le bord d'un abîme, et ce sont ses descendants qui y ont péri.

L'histoire de ce mysticisme serait curieuse. Après avoir régné en Allemagne pendant tout le quatorzième siècle, il continue d'y être très-puissant au quinzième, tandis qu'en France, le dernier représentant illustre du vrai mysticisme de l'Église, Gerson, le soumet à une critique sévère et sensée[1]; il se transforme bientôt, se régularise et devient le fond du mysticisme protestant, avant de s'emporter de nouveau, revêtu de clartés bizarres, dans les écrits de Jacob Bœhme; il pénètre ensuite dans le catholicisme, en passant des bords du Rhin en Belgique, à l'université de Louvain, où il fait alliance avec l'exaltation espagnole; puis, entré chez nous à la fin du seizième siècle et au commencement du dix-septième, il rencontre Bossuet, qui le foudroie.

Le caractère distinctif de ces mystiques, c'est que, voulant s'avancer en Dieu et dans le fond le plus re-

---

1. Gerson, *De distinctione verarum visionum a falsis.*

culé de son essence, ils étaient conduits à supprimer d'abord le Christ, puis les attributs divins, puis la Trinité elle-même. Ainsi, à Alexandrie, Plotin voulait pénétrer au delà des vertus divines, jusqu'à la substance qui les porte, ὑπερβὰς ἤδη καὶ τὸν τῶν ἀρετῶν χορὸν[1]. Ne sont-ce pas précisément ces doctrines qui ont été renouvelées au dix-septième siècle et dont Bossuet a poursuivi avec tant d'éloquence les *fausses sublimités?* Les théories philosophiques qui abolissent toute distance entre l'homme et Dieu, se traduisent dans la théologie chrétienne par ce mysticisme qui renverse toute la hiérarchie céleste et supprime le Rédempteur. Bossuet a raison de s'écrier : « Sous « prétexte d'honorer l'essence divine, ils excluent de « la haute contemplation l'humanité sainte de notre « Seigneur Jésus-Christ, comme si elle en était un « empêchement; encore qu'elle soit la voie donnée de « Dieu même, pour nous élever à lui : et non-seule- « ment ils éloignent cette sainte humanité; mais encore « les attributs divins, même ceux qui sont les fonde- « ments les plus essentiels et les plus communs de « notre foi, tels que sont la toute-puissance, la misé- « ricorde et la justice de Dieu. Ils éloignent par « même raison les trois personnes divines; encore que « nous leur soyons expressément et distinctement con- « sacrés par notre baptême, dont on ne peut supprimer

1. Plotin, *Enneade VI, lib. IX, cap.* 11.

« le souvenir explicite sans renoncer au nom de chré-
« tien : de sorte qu'ils mettent la perfection de l'oraison « chrétienne à s'élever au-dessus des idées qui appar- « tiennent proprement au christianisme; c'est-à-dire, « de celles de la Trinité et de l'incarnation du Fils de « Dieu. Nous ne répétons qu'avec horreur cette parole « d'un faux mystique de nos jours, qui ose dire que « Jésus-Christ selon son humanité étant la voie, on « n'a plus besoin d'y retourner lorsqu'on est arrivé, et « que la boue doit tomber quand les yeux de l'aveugle « sont ouverts[1]. » Et plus loin : « S'il faut perdre « Jésus-Christ de vue, ce doit être dans de rapides « moments et dans de soudains transports; mais Jésus- « Christ doit faire le fond, et, comme parle S. Paul, « le corps de toute la vie chrétienne .... loin de « nous distraire, son humanité est faite pour nous « attirer au recueillement et pour faire concourir en « un toutes les puissances de notre âme : ses condes- « cendances sont infinies; il faut que les commençants « entrent par lui, que les forts s'avancent en lui, et « le quitter par état, c'est le comble de l'illusion et de « l'erreur. »

C'est une heureuse fortune de rencontrer ici Bossuet; il est bien de voir le génie français, le sévère génie chrétien et cartésien du dix-septième siècle, jugeant le mysticisme allemand du moyen âge. Quelle certi-

1. Bossuet, Ordonnance sur les états d'oraison.

tude! quelle mâle et saine vigueur! quelle irréprochable beauté de langage et de pensée! et quand on a traversé, quoique rapidement, la flottante histoire de ces théories, comme on se sent bien assuré sur ce ferme terrain! Je voudrais qu'on revînt à ces ouvrages si peu connus, à ces admirables monuments philosophiques. Il n'y a point de meilleure nourriture pour la pensée, et contre les périlleuses spéculations de ce mysticisme germanique, aujourd'hui renouvelées dans la philosophie même de ce pays, il n'y a point de rempart plus solide. Lisez *l'Instruction sur les états d'oraison, la Tradition des nouveaux mystiques, la Préface sur l'instruction pastorale de M. de Cambray*: tout le mysticisme des siècles passionnés qui précèdent y est examiné, discuté, jugé avec l'autorité souveraine de la raison moderne. Oui, s'il m'est permis de le dire, ce n'est pas seulement au nom du christianisme que Bossuet est si puissant : déjà un grand esprit, celui qu'on appelait le docteur très-chrétien, déjà Gerson avait essayé de soumettre les doctrines des contemplatifs à une critique exacte, et on sait qu'il ne traça pas toujours d'une main sûre la limite du vrai et du faux. Si le christianisme est si ferme au dix-septième siècle, il le doit à cette mâle discipline de la philosophie de Descartes, qui fortifia et développa dans l'esprit français ce sens droit, cette pensée profonde et nette, toutes ces rares qualités qui lui sont propres. Ce n'est pas seulement devant l'autorité de

l'Église que comparaît ici tout le moyen âge mystique, jugé par l'évêque de Meaux; c'est aussi, c'est surtout devant le dix-septième siècle français, c'est-à-dire, devant la vraie philosophie moderne, devant cette immortelle philosophie, si précise dans son spiritualisme, si ferme dans son élévation. Tauler, Ruysbrock, Suson, sont interrogés, tour à tour, par ce juge redoutable. Comme il les domine par la supériorité du génie, et qu'il est en même temps un maître incomparable dans l'art d'écrire, il excelle à juger à la fois et la pensée et l'expression; sous l'entraînement des paroles, il sait si la pensée est acceptable encore, et si la langue seule a trahi l'écrivain; il marque d'une main sûre l'endroit où l'amour finit et où c'est le délire qui commence. Il va chercher jusque dans S. Denys l'Aréopagite l'origine de ce langage hyperbolique, de ces élévations extraordinaires qui ont enivré tant d'esprits au moyen âge, que Gerson lui-même n'a pas évitées, et qui ont été exagérées encore par les faux mystiques qu'il combat [1]. Mais l'Aréopagite et les Pères alexandrins ne vont jamais jusqu'à perdre l'homme au sein de Dieu [2]; ce sont les Allemands qui ont enseigné ce panthéisme mystique; c'est Maître Eckart, c'est Ruysbrock, lorsqu'il affirme que l'âme est changée, transformée, absorbée dans l'Être divin, et qu'aucune créature ne

1. Instruction sur les états d'oraison, liv. I.

2. Bossuet, Tradition des nouveaux mystiques, sect. VI et VII.

peut plus la retrouver : *Non est reperilibis ab ulla creatura.* « Quoi! s'écrie Bossuet, l'ange saint qui est « préposé à la conduite de cette âme, et les autres esprits « bienheureux ne peuvent plus la distinguer de Dieu? « elle ne connaît pas elle-même sa distinction; ou « comme parle cet auteur, son *altérité*? elle ne sent « même plus de faiblesse, elle ne sent même plus « qu'elle est créature? C'est lui donner plus qu'on ne « peut avoir même dans le ciel; et lorsque *Dieu sera* « *tout en tous*, ceux que l'apôtre comprend sous le « nom de *tous*, connaîtront qu'ils sont et demeurent « plusieurs, bien que réunis à un seul Dieu.[1] » Après Ruysbrock, Tauler est examiné rigoureusement et absous sur bien des points. Bossuet voit en lui un des plus solides et des plus corrects des mystiques[2], et c'est, presque dans les mêmes termes, le jugement qu'a porté aussi la critique la plus récente[3]. Tous, enfin, y sont jugés avec l'inflexible certitude, avec l'autorité imperturbable du génie, et de ces mystiques de l'Allemagne, descendant à ses derniers héritiers, il les confond et les accable.

Devant cette sévère instruction de toutes les extra-

1. Instruction sur les états d'oraison, liv. I.

2. *Ibidem.*

3. HERDER dit que c'est là un mysticisme solide, ferme et d'airain en quelque sorte (*bestimmten, festen, und ich möchte sagen ehernen Mystik*). *Religion und Theologie, Bd. X, S.* 28. Cité par M. CHARLES SCHMIDT. *Johannes Tauler von Strassburg, S.* 84.

vagances du mysticisme, ai-je dû trembler pour Scot Érigène? Non, je l'ai déjà répété, Scot Érigène ne donne jamais aux termes d'union mystique, de retour en Dieu, ces pernicieuses significations qui ont été éloquemment signalées; et ce qui achève de me convaincre et d'absoudre à mes yeux sa doctrine, c'est qu'après avoir lu ces pages, je ne redoute pas pour lui la formidable enquête de Bossuet.

Nous nous reprenons aujourd'hui avec un amour filial à cette grande école du dix-septième siècle; nos maîtres nous ont ramenés vers Descartes, vers Malebranche, vers Bossuet et Fénelon. Or, pendant ce temps-là, Maître Eckart est salué avec honneur par la science de l'Allemagne, on l'a proclamé le plus grand penseur du moyen âge, on a dit que sa méthode était la seule légitime. C'est Hegel lui-même qui a prononcé ce jugement, développé aujourd'hui avec empressement par ses disciples[1]. Les ressemblances, en effet, sont frappantes entre le Dominicain de Cologne et le philosophe de Berlin; ces inaccessibles sommets, où Maître Eckart a cru arriver, avec piété, avec humilité, par l'amour et ses ravissements, Hegel pensait les avoir atteints par la science, mais par une science téméraire et qui peut s'égarer comme l'amour. Ainsi ces deux pays, la France et l'Allemagne, vont se rattacher en même temps aux

1. Hegel, *Religionsphilosophie. Berlin*, 1832, *Bd. I, S.* 149.

origines différentes de leur philosophie. Qui ne serait frappé de ce double fait? Et, pour ce qui nous concerne, comment ne pas voir ou un instinct merveilleux ou une rare prévoyance dans ce réveil de toute notre piété pour la grande école cartésienne? Nous préparons nos armes. Car le jour où les prodigieuses constructions hégéliennes, avec leurs séductions et leurs dangers, seront mieux connues en France, cette philosophie comparaîtra devant l'esprit français du dix-neuvième siècle, fortifié encore par la discipline de Descartes, de même que le moyen âge allemand a comparu devant la critique cartésienne de Bossuet. Ce sera au nom de la même certitude que nous jugerons, non plus, comme l'évêque de Meaux, la spiritualité nouvelle, les fausses sublimités, les exagérations du mauvais mysticisme, mais ces tentatives impossibles d'une science aventureuse, qui, selon d'éloquentes paroles, s'est emportée au delà des croyances du genre humain.[1]

CHAPITRE VI.

RAPPORTS DE SCOT ÉRIGÈNE AVEC LA PHILOSOPHIE MODERNE. — DES RESSEMBLANCES DE LA PHILOSOPHIE DU MOYEN AGE AVEC LES CONSTRUCTIONS DE LA MÉTAPHYSIQUE ALLEMANDE. — JUGEMENT GÉNÉRAL SUR LA SCHOLASTIQUE.

Nous voici un peu loin de Scot Érigène : c'est qu'après le dix-septième siècle, sa trace, en effet, est

1. Cousin, Fragments philosophiques, 3.e édit. Avertissement.

bien vite perdue; elle ne se prolonge même pas, avec celle des autres mystiques, jusqu'au dix-septième siècle, qui rompt avec tout ce passé et le rejette dans l'ombre. Après le *Discours de la méthode,* que deviennent les personnages éminents du moyen âge? Tous, scholastiques et mystiques, docteurs et contemplatifs, ils semblent effacés à jamais de la tradition; une science nouvelle les remplace.

Interrompue, brisée pendant deux siècles, cette tradition toutefois a été renouée de nos jours, et l'on est revenu avidement à ces études longtemps dédaignées.

En France, une philosophie élevée et vaste, après avoir remis en honneur l'esprit du cartésianisme, a voulu joindre aux qualités fermes de cette doctrine l'étendue qui lui manque et doubler l'héritage de la patrie de Descartes. Descartes (cela a été permis à quelques grands novateurs) avait dédaigné le passé tout entier; nous, ses disciples, sans cesser d'être fidèles à l'immortel esprit qui l'animait, nous avons appris à honorer ce passé, c'est-à-dire l'humanité même, qui devait être rejeté par lui. Et un penseur éloquent, en restituant tous les grands monuments de l'histoire de la philosophie, en éclairant d'une vive lumière cette longue route parcourue par l'esprit de l'homme, a solennellement absous cette humanité si souvent condamnée, pour laquelle nous avons senti un amour plus sincère au fond de nos cœurs.

Après la Grèce, après Alexandrie, la scholastique a été l'objet des plus profonds travaux; et si l'on n'a point donné encore à notre auteur une attention particulière, il a été désigné comme le père de la philosophie du moyen âge, comme l'esprit hardi qui le premier proclama que la philosophie et la théologie ne sont qu'une seule science et qu'une seule étude.[1]

En Allemagne, les deux grands derniers systèmes qui ont régné sur les esprits, ont produit aussi un remarquable mouvement d'études historiques. M'est-il permis de dire que ce mouvement n'a pas eu la même beauté que chez nous, puisque, au lieu d'avoir pour résultat le respect de l'humanité, il offensait souvent ses plus belles tentatives, et, leur faisant violence, les forçait de proclamer la nécessité de ces systèmes, lesquels étaient considérés comme la vérité dernière et la dernière limite de la science; mais on sait que ni l'ardeur ni l'originalité n'ont manqué à ces études, et qu'elles ont été souvent fécondes. Les prodigieux changements qui se sont opérés dans le domaine de la théologie ont provoqué aussi de laborieuses recherches sur tous les points de l'histoire ecclésiastique; en même temps, quelques-unes des sommes, des constructions théologiques et philosophiques du moyen âge, présentant de singuliers rapports avec les constructions de la philosophie moderne,

---

2. Cousin, Cours d'histoire de la philosophie, 9.e leçon.

ont été hautement vantées pour cette ressemblance et remises tout à coup en honneur : c'est ce qui est arrivé à Scot Érigène.

Ce fut d'abord le catholicisme mystique du midi de l'Allemagne qui tira de l'oubli sa mémoire. Fréderic Schlegel regrettait pour la scholastique qu'elle ne se fût pas attachée à suivre de plus près les enseignements de Jean Scot. Sur les traces de ce penseur libre et fécond, elle eut pu, disait-il, éviter la sécheresse et les subtilités où elle est allée se perdre. M. Franz Baader pensait de même, et maintes fois il appela l'attention de la philosophie sur les spéculations de Scot Érigène, tandis qu'un théologien célèbre, M. Gunther, y montrait l'exemple de cette liberté de penser qui était si grande alors et que la timidité de l'Église, née, selon lui, du protestantisme, a fait disparaître. Enfin, M. Staudenmayer, professeur de théologie à l'université catholique de Fribourg, s'est attaché, dans un savant livre, à montrer la haute importance de Scot Érigène et la parfaite orthodoxie de ses doctrines. C'est aux théologiens de décider s'il y a réussi.

Mais ce qui attira particulièrement l'attention sur ces antiques doctrines, c'est la ressemblance qu'on crut bientôt y découvrir avec les plus récents systèmes de la métaphysique allemande. Dans la suite des destinées diverses qu'à subies cette philosophie de Jean Scot, c'est ici un événement important et qui

couronnera cette rapide histoire; qu'il me soit permis de m'y arrêter un instant.

C'est une chose remarquable, Hegel qui avait mis sur l'histoire une main si puissante, et qui s'en servait tyranniquement avec tant d'originalité et de hardiesse au profit de sa doctrine, Hegel parut toujours dédaigner ou ignorer la scholastique. A peine, dans son histoire de la philosophie, accorde-t-il quelques lignes biographiques à Scot Érigène et à chacun des docteurs qui l'ont suivi. De tout le moyen âge il n'estimait guère que l'argument de S. Anselme, dont il suivit plus tard la fortune à travers les siècles, et qu'il défendit contre Kant. Dans un autre ouvrage, dans sa philosophie de la religion, il revint plusieurs fois sur le moyen âge; il en parla avec plus d'estime et fit surtout l'éloge des mystiques; il avait été frappé d'un passage de Maître Eckart, qui convenait bien aux profondeurs de sa pensée, et il dit, en le citant, que ces spéculations renfermaient la véritable, la seule méthode philosophique. Il est évident que, si Hegel a souvent dédaigné le moyen âge, il l'a surtout ignoré; il l'avait étudié dans Tennemann ou dans Rixner, mais non certainement dans les sources; il ne connaissait pas Scot Érigène, et ce n'est que dans un fragment rencontré par hasard, qu'il a soupçonné tout à coup que plusieurs de ces vieux philosophes étaient ses ancêtres.

Cette conformité de principes, cette parenté qu'il

avait ainsi soupçonnée un instant, quelques-uns de ses disciples se sont appliqués à l'établir. Ils ont voulu montrer, dans plusieurs systèmes du moyen âge, le commencement d'une tentative accomplie, selon eux, par leur maître, et entreprise dès lors, avec une méthode semblable à la sienne, avec cette intuition, avec cette vision intellectuelle dont parle aussi Scot Érigène, *visio intellectualis*.

Les ressemblances sont-elles, en effet, si sérieuses entre les mystiques du moyen âge et la moderne métaphysique allemande? On n'en peut contester quelques-unes. L'originalité de la philosophie de Hegel ne serait-elle pas, en grande partie, d'avoir transporté dans la science ces puissantes aspirations d'amour qu'on admire chez ces hardis théologiens? Comme eux, Hegel veut atteindre une connaissance supérieure que ces hommes demandaient à je ne sais quelle intuition sublime, et que lui croit saisir dans l'absolu par le mouvement de la dialectique; il les rencontre donc dans ces régions élevées, dont il parle souvent avec tant d'enthousiasme, dans ces sublimes et sereines régions où cesse toute lutte, toute contradiction, toute différence, où toutes choses sont pacifiées, où la philosophie et la religion, où la raison et la foi s'accordent merveilleusement et ne sont qu'une même chose. Voilà le principe de Scot Érigène proclamé de nouveau et pour la première fois depuis la scholastique. Ce n'est pas tout : cet immense amour de Dieu,

ces élans extraordinaires vers l'union divine, tous ces transports particuliers aux mystiques, leur avaient révélé instinctivement une certaine construction métaphysique, dont j'ai déjà parlé à propos de Maître Eckart. Comme ils sentaient en eux ce désir si pressant d'être réunis à Dieu, ils ont fini par croire que leur âme n'aspirait tant vers la Divinité que parce qu'elle était une partie de l'âme divine elle-même, une partie détachée qui devait s'y rejoindre un jour et y trouver un repos éternel. Mais pourquoi leur âme avait-elle été détachée de l'âme divine? Cela était donc nécessaire à la vie même de Dieu? Oui; et comme ils avaient été amenés à croire que leur âme était une part de la divine essence, ils arrivèrent aussi à penser qu'elle n'en avait été séparée que parce que Dieu avait besoin qu'elle le fût, parce que Dieu devait sortir de lui-même et créer hors de lui un autre principe où il pût se comprendre, où il pût acquérir la pleine conscience de son être. De là cette théorie de la création qui est propre aux mystiques : Dieu d'abord, puis Dieu sortant de lui-même et créant le monde, puis la créature devenant la conscience même de Dieu et retournant en lui. Or, ce que les bizarres intuitions de l'amour avaient inspiré à Maître Eckart, à Tauler, à Suson, Hegel l'a presque renouvelé de nos jours, mais par la dialectique et avec tout l'appareil de la science. Son système du monde, son évolution de la vie divine à travers la création tout entière, son Dieu

qui, s'élançant loin de lui-même pour réaliser toutes ses puissances, pose hors de lui son contraire, c'est-à-dire, la matière, le fini, et parcourant tout ce monde depuis le degré le plus bas, arrive jusqu'à l'homme, en qui il gagne enfin la conscience claire et complète de son être; toutes ces étonnantes doctrines, ces superbes singularités, comme parle Bossuet, rappellent volontiers les hallucinations éblouissantes des mystiques du quatorzième siècle. Et s'il ressemble à Scot Érigène et à la plupart des scholastiques pour la prétention hautement déclarée de réconcilier à jamais la raison et la révélation, la philosophie et le christianisme, il ressemble aux mystiques les plus hardis pour les lignes principales de sa construction métaphysique.

On a cru que ces ressemblances de Hegel avec Scot Érigène allaient plus loin encore. Je trouve ce passage chez un écrivain allemand : « Scot Érigène ne contient « pas seulement les germes de la philosophie actuelle; « ce sont les mêmes principes très-clairement exprimés. « Toute la philosophie de Schelling repose sur cette « idée que, dans l'intuition intellectuelle, sans laquelle « il n'y a point de connaissance, l'objectif et le sub- « jectif s'identifient. Ce principe qui ne peut être « prouvé, car il est le fondement de toute connaissance « et de toute preuve, est la base et la clef de la science. « La pensée, dit Hegel, est ce qu'il y a d'essentiel chez « l'homme. Scot Érigène dit : *cognitio intellectualis est*

« *essentia.*[1] » On ne peut méconnaître, en effet, l'aptitude métaphysique de Jean Scot, et il est certain que sa pensée a des élans soudains qui la conduisent très-haut. Mais ne confondons pas les temps. Ces principes que nous croyons reconnaître chez lui et que nous comparons avec une métaphysique toute moderne, il les devine plutôt qu'il ne les découvre; il les entrevoit vaguement, et il y aspire plutôt qu'il ne les possède. En cherchant bien, je rencontre encore dans le *De divisione naturæ* un passage qu'on pourrait rapprocher des principes de la philosophie hégélienne. Cette logique de l'infini sur laquelle Hegel fonde tout son système, et qui consiste à trouver un terme supérieur dans lequel s'évanouissent les antithèses que pose la pensée finie, il semble qu'il y en ait quelques traces dans Scot Érigène. L'ancienne logique, dit Hegel, ne convient qu'au monde fini. Elle oppose, par exemple, deux choses contradictoires : de ces deux choses il faut choisir l'une et rejeter l'autre. Mais dans le domaine de l'infini il n'est pas permis d'opposer et d'isoler deux conceptions de la pensée. Si vous mettez en face l'un de l'autre deux principes qui s'excluent, vous n'êtes plus dans le domaine de l'absolu; toute opposition, toute exclusion suppose nécessairement le monde des choses finies. Si vous opposez l'infini

---

1. *Die Lehre vom göttlichen Ebenbilde im Menschen. Tübinger Quartalschrift,* 1830; 3*tes Heft, S.* 450-451.

au fini, et si vous les isolez l'un de l'autre, vous formez un infini limité, c'est-à-dire, un faux infini; et ce fini lui-même, si vous l'isolez aussi, vous lui donnez une existence indépendante, c'est-à-dire, une existence nécessaire, et le voilà qui se change en infini. Il ne faut donc pas isoler ces termes; il faut, au contraire, les unir inséparablement en les déduisant l'un de l'autre, et chercher leur conciliation dans un terme supérieur. C'est là un principe sur lequel Hegel se fonde sans cesse, et qui lui a révélé toute une dialectique nouvelle. Scot Érigène soupçonne peut-être quelque chose d'assez semblable, lorsque cherchant le nom qui convient à Dieu, il dit que ces noms, Éternité, Essence, etc., ne peuvent lui être donnés, parce qu'ils supposent un terme contraire, un terme opposé, et qu'il ne peut y avoir d'oppositions dans le domaine de l'absolu. S'appuyant sur cette idée, il remonte, comme Hegel, jusqu'au Rien, qui est l'être par excellence, l'être indéterminé, et c'est là encore une analogie avec la doctrine du philosophe de Berlin. Mais, je le répète, n'exagérons pas ces ressemblances, ne détachons pas une phrase, afin de lui faire exprimer ce que l'auteur n'a pas voulu dire; pour le plaisir de faire ces rapprochements, ne détruisons pas le mouvement des siècles, on arriverait bientôt à immobiliser l'histoire et à l'abolir. Je craindrais surtout ce reproche, si je voulais voir dans quelques idées, dans quelques soupçons plutôt, nés comme de rares éclairs au sein

d'une philosophie naissante, les principes non pas soupçonnés, mais possédés pleinement par une époque si différente et conquis au moyen d'une dialectique consommée.

Ce serait plutôt pour l'ardeur poétique de la pensée qu'on pourrait comparer Scot Érigène avec les derniers systèmes de l'Allemagne. Dans le grand développement philosophique qui occupe ce pays depuis cinquante ans, il y a eu, à côté des travaux les plus sévères, des moments d'un enthousiasme singulier. On a cru plus d'une fois avoir définitivement réconcilié la religion et la philosophie. On prétendait les unir à jamais. Sur ce terrain, la carrière est vaste pour l'imagination. C'était aussi l'imagination qui dictait maintes pages brillantes à ces penseurs du moyen âge, lesquels, comme Jean Scot, apercevaient pour la première fois une philosophie cachée sous les symboles, et s'efforçaient de la mettre en lumière; travail de dialectique et d'enthousiasme, à demi scientifique et à demi poétique. Les derniers métaphysiciens de l'Allemagne ont dû rencontrer des inspirations pareilles à celles de ces naïfs penseurs, toutes les fois qu'abandonnant la route régulière de la philosophie moderne, ils s'ouvrirent ces libres régions. Ils se jouèrent au milieu des mille symboles qui avaient amusé les esprits enfants du moyen âge, et M. de Schelling chez qui l'éclat de l'imagination ne le cède pas à la force de la pensée, a professé récemment, à Munich, des idées qui ont

pu être comparées à l'homélie de Scot Érigène sur S. Jean.

Dans cette homélie, Érigène commente avec enthousiasme la sublimité du début de l'Évangéliste : *au commencement était le Verbe,* et prétend que S. Jean, lorsqu'il écrivit ces paroles, s'était élevé au-dessus de l'humanité et venait d'entrer en Dieu. Puis, opposant S. Jean à S. Pierre, il remarque que S. Pierre représente l'action, et S. Jean, la contemplation, S. Pierre, la foi, et S. Jean, la science et l'amour. S. Jean reposait sur la poitrine de Jésus; c'est le signe de la pensée qui contemple. S. Pierre a plus d'une fois chancelé; n'est-ce pas la marque de la vie active? Jean et Pierre courent tous deux vers le monument, c'est-à-dire, vers les saintes Écritures où Jésus est tout entier. Or, Jean court plus vite que Pierre, et le devance; c'est-à-dire que, pour atteindre le Christ, il n'y a pas de voie plus prompte que la science et l'amour. Cependant Pierre entre le premier, car la foi doit précéder la science. Mais la science, appuyée sur la foi, monte jusqu'où celle-ci ne monte pas. S. Paul a été ravi bien haut sans doute, mais seulement au troisième ciel et non pas au delà de tous les cieux comme S. Jean. S. Jean était plus qu'un homme quand il expliquait les mystères de la Divinité : *au commencement était le Verbe.* Comment eût-il pu comprendre Dieu si bien, s'il ne fût devenu Dieu lui-même[1]?

---

1. Voyez l'Appendice.

Cette comparaison des trois apôtres, si ferme et si brillante, a été renouvelée par M. de Schelling, qui l'a appliquée à l'histoire. Il y a quelques années, à Münich, dans un cours de philosophie religieuse, il prononçait ces paroles qui rappellent Scot Érigène : « Le Christ avait choisi trois apôtres sur lesquels il « fondait l'avenir de son Église, Pierre, Jacques et « Jean. Jacques mourut bientôt; ce fut Paul qui le « remplaça. Pierre est le fondateur : il figure le prin- « cipe de l'autorité. Paul est le médiateur : c'est le prin- « cipe de la liberté qui est représenté par lui. Jean « est celui qui est destiné à accomplir l'œuvre; il a reçu « le principe de l'amour, qui clôt et concilie tout. A « ces trois figures répondent, dans l'ancien Testament, « Moïse, Élie et S. Jean-Baptiste. Pierre représente le « catholicisme, Paul le protestantisme et Jean le chris- « tianisme de l'avenir, qui les réunira tous les deux. « Jean est donc l'apôtre des temps qui ne sont pas « encore; et de même que S. Jean-Baptiste, à l'ap- « proche du Christ, a préparé le chemin et a été le « précurseur, ainsi Jean l'Évangéliste prépare une route « nouvelle, et il est le précurseur du Christ pour cette « seconde Venue que l'avenir nous garde. Voilà pour- « quoi, lorsque Pierre demanda à Jésus : que fera « celui-ci? Jésus répondit : je veux qu'il reste jusqu'à « ce que je vienne : que t'importe cela? »

Scot Érigène, qui a légué au moyen âge cet emploi des symboles, l'avait emprunté à S. Augustin. Au

milieu des Pères de l'Église du quatrième siècle, tournés surtout vers l'antiquité, S. Augustin, à moitié latin, à moitié barbare, avec ses élans mystiques et sa brusque imagination, est celui qui a le plus de rapports avec le moyen âge. Tous les scholastiques l'étudient avec empressement, et Scot Érigène leur a donné l'exemple. Il y a de magnifiques commentaires de S. Augustin sur l'Évangile de S. Jean, et ce passage de l'homélie de Scot Érigène est tout entier imité de l'évêque d'Hippone. Ce sont presque les mêmes expressions. S. Pierre représente la foi et S. Jean la science. Si S. Pierre avait plus d'amour que S. Jean pour son divin maître, c'est que l'heure de S. Jean n'était pas arrivée; son règne commence dans l'autre vie. C'est pourquoi Jésus a dit : je veux qu'il attende jusqu'à ce que je vienne[1]. La doctrine de la déification par la science et l'amour est aussi très-clairement exprimée dans cet ouvrage de S. Augustin, et Jean Scot n'a eu qu'à répéter ses paroles. Scot Érigène dit : comment S. Jean eût-il pu si bien comprendre la Divinité, s'il ne fût déjà devenu Dieu lui-même? Mais S. Augustin avait dit avant lui : « Jean n'était plus un homme; « il avait commencé d'être un ange[2]; » et ailleurs, comparant S. Jean à ces montagnes dont parle l'Écriture, lesquelles renvoient aux hommes la lumière de Dieu,

---

1. S. August. *in Johannis Evangelium tractatus CXXIV, tom. III, p.* 599. Anvers, 1700.

2. *Ibidem, tractatus I, p.* 211, 212.

il s'écriait : « S. Jean, mes frères, était une de ces « montagnes lorsqu'il disait : *au commencement était « le Verbe*.... Cette montagne avait reçu la paix ; elle « contemplait la Divinité du Christ. Ah ! qu'elle était « haute et sublime ! elle dépassait tous les sommets de « la terre; elle s'élevait au-dessus de toutes les cam- « pagnes de l'air, au-dessus des étoiles les plus éloi- « gnées, au-dessus des chœurs et des légions des anges. « Si elle n'avait point dépassé toutes ces choses créées, « comment aurait-elle pu atteindre le Créateur[1] ? »

Ces brillantes images étaient le langage naturel de cette première philosophie chrétienne, dans laquelle la pensée et l'imagination avaient les mêmes droits. M. de Schelling, en les répétant, fait peut-être comme Platon, qui reprenait et consacrait certains mythes de la religion grecque. Il ne faut, sans doute, pas chercher autre chose dans ces rapprochements. Toutefois ils attestent je ne sais quelles relations avec cette époque, et bien que nous venions de dire que Scot Érigène et les scholastiques sont bien loin de ressembler sérieusement à la dialectique moderne, il est incontestable que les métaphysiciens de l'Allemagne ou leurs disciples se sont maintes fois prévalus de ces ressemblances, et, les exagérant, ont prétendu avoir achevé la philosophie du christianisme. Que faut-il donc penser de ces analogies légitimes ou illé-

---

1. S. August. *in Johannis Evangelium tract. XXXVI*, p. 391.

gitimes? Est-ce un bien, est-ce un mal pour la philosophie moderne de retourner vers ces doctrines abandonnées? Et après, que des différences si profondes séparent ces deux époques, l'instant est-il venu de les faire disparaître? Il n'est pas seulement question ici de Scot Érigène : je voudrais, pour terminer, marquer en peu de mots les rapports de la philosophie scholastique avec la science de nos jours.

Je crois que le caractère le plus général de la scholastique, c'est une tentative ardente, mais impuissante, vers les sommets les plus élevés de la métaphysique; et pourquoi cette tentative est-elle impuissante? parce que l'esprit humain ne connaît point ses forces, et n'use pas des ressources qui sont en lui. Je m'explique : la science du moyen âge est toute chrétienne; elle est née dans l'Église, et elle grandit dans l'Église. Or, le christianisme contient une métaphysique sublime, et c'est lui qui donne à cette science, toute jeune, tant d'élans, tant d'aspirations vers les splendeurs du monde intelligible. Mais comment s'efforce-t-elle de s'y élever? au moyen d'une dialectique étrangère, d'une dialectique empruntée à Aristote, et qui est stérile entre ses mains. De là le singulier contraste que présente cette philosophie : d'une part, des prétentions très-hautes, un grand idéal entrevu de loin, des sommets magnifiquement éclairés; de l'autre, une impuissance complète à atteindre ces sommets, un champ épineux à parcourir,

des landes où l'esprit se lasse et s'égare. Comment expliquer autrement le continuel épuisement de cette philosophie? et pourquoi, avec ces secours admirables que lui donne le christianisme, se perdrait-elle si vite dans ces mille subtilités? Contre les aridités de la scholastique, elle n'a de refuge que les élans passionnés de l'amour; voilà pourquoi le mysticisme vient sans cesse rafraîchir et féconder les sillons épuisés de l'école. Mystiques et scholastiques, ces deux familles d'esprits se partagent tour à tour la philosophie du moyen âge; mais ni les uns ni les autres ne peuvent arriver au but de cette philosophie, qui est d'atteindre par la science les dogmes qu'elle possède par la foi. Telle est donc sa destinée : elle a cherché au ciel la lumière, elle l'a trouvée, mais elle a gémi, car elle n'a pu l'atteindre,

Quæsivit cœlo lucem ingemuitque reperta.

Et un habile historien a eu raison de dire que, pareille à Sisyphe, elle roulait éternellement vers les mêmes cimes un rocher qui, éternellement, retombait à la même place.[1]

Que fallait-il donc à ces esprits, dont quelques-uns ont été si grands? Que manquait-il à leurs œuvres, au milieu des éclairs de génie et des soupçons sublimes qui s'y découvrent? Plusieurs d'entre eux l'ont entrevu, et surtout Scot Érigène; il fallait étudier

1. TENNEMANN, *Geschichte der Philosophie, Bd. VIII, S.* 35.

plus profondément l'âme humaine. Elle est, dit-il, l'image de Dieu lui-même, et l'empreinte du divin ternaire y est merveilleusement tracée: il affirme aussi, que cette étude est la véritable route, et peut-être la seule vers la vérité. Mais cette parole, prononcée un peu au hasard, et dont Jean Scot ne comprenait pas l'immense portée, ne produisit pas de fruits sérieux; et, comme la base de la science ne fut pas solidement établie, il n'y eut pas d'édifice, il y eut des efforts prodigieux, mais sans résultat; il y eut une tentative impossible; il y eut souvent des éclairs, des divinations, des découvertes imprévues, mais qui, n'étant point justifiées par la certitude de la méthode, ne grossissaient pas le trésor de la métaphysique; de sorte que, malgré tant d'esprits éminents et tant de travaux accumulés, il fallut tout recommencer, il fallut tout refaire depuis la première page.

Tout refaire, tout recommencer, ce fut la mission et la gloire de la philosophie moderne, et de cette grande révolution accomplie par Descartes. Depuis qu'une certaine école a essayé chez nous de ressusciter le moyen âge, et qu'on a voué à ces vieux siècles je ne sais quelle admiration sentimentale, il est devenu de mode de condamner Descartes, et parce qu'il a ruiné la scholastique, on l'accuse d'avoir corrompu la science. Une intelligence plus sérieuse de la vraie métaphysique chrétienne devrait conduire à une opinion tout à fait opposée. Ce que la scholastique

entreprenait imprudemment, sans connaître les forces et les lois de la pensée, on l'entreprendra, depuis Descartes et Kant, avec cette indispensable condition. La philosophie moderne, avec Descartes, a renversé de fond en comble le stérile échafaudage de formes vides, élevé par la scholastique, et elle a paru effacer aussi dans le ciel des idées ces splendeurs du monde invisible, vers lesquelles aspirait inutilement le moyen âge; mais elle rentrait dans la vraie route, elle prenait possession de l'âme, de la pensée, de l'esprit; elle s'y établissait, et nous nous apercevons aujourd'hui, qu'elle aurait eu tort de renoncer à atteindre plus tard ces sommets, dont elle paraissait d'abord s'éloigner sans retour. Toute la philosophie moderne est, peut-être, une magnifique préface à une philosophie qui n'existe pas encore, que nous ne pouvons que soupçonner, et qui, accomplissant les desseins de la scholastique, élèvera scientifiquement l'édifice de la métaphysique chrétienne. Pourquoi ne pas le dire? En France et en Allemagne, tous les grands systèmes tendent aujourd'hui vers ces hauteurs. Chez nous M. Cousin, au delà du Rhin, Schelling et Hegel, ont annoncé, par leur exemple, cette direction nouvelle de la pensée. Seulement le danger serait, qu'on abandonnât trop tôt la route sévère de Descartes et de Kant, et que, séduite par de brillantes espérances, la philosophie voulût entrer aussitôt en jouissance de ces idées, avant de les avoir légitimement conquises;

ce serait que la raison, l'étude, la méthode, étant trouvées trop lentes, on invoquât l'imagination et la poésie. C'est une situation périlleuse, et qui explique peut-être le rôle qui a été joué par la moderne philosophie allemande. Ardente, aventureuse, enthousiaste, cette philosophie n'a point résisté à de telles séductions; elle y a trouvé des inspirations pleines de grandeur et d'éclat, qui peut le nier? mais elle s'est écartée des voies de la science.

Me voici revenu à ces analogies qui ont été signalées entre plusieurs systèmes de la scholastique et les derniers systèmes de l'Allemagne. Si la philosophie de ce pays a pu, malgré des différences immenses, rappeler la philosophie du moyen âge, il faut de deux choses l'une, ou bien qu'elle ait établi par la science les hypothèses sublimes de ces siècles confiants, et elle aurait alors réalisé les espérances permises à l'époque nouvelle, dans laquelle nous sommes entrés; ou bien que, désertant la voie lente, mais sûre, de la méthode légitime, elle n'ait fait que reproduire ces antiques hypothèses. Or, c'est cette dernière situation qui est la sienne, et nous la voyons aujourd'hui tendre au panthéisme, au mysticisme, à toutes les doctrines, qu'il est difficile d'éviter quand on a quitté la droite route cartésienne. Les constructions, les systèmes, les hypothèses se remplacent l'un l'autre avec une malheureuse fécondité, sans qu'on sache jusqu'à présent si M. de Schelling, appelé à Berlin

pour régler cette anarchie, couronnera par là sa glorieuse carrière, et si, averti, par les emportements de l'esprit philosophique, des dangers de l'imagination, il pourra faire triompher cette méthode nouvelle, qu'il n'a pas suivie toujours, mais qu'il annonce aujourd'hui, et qui consisterait dans un retour plus profond sur nous-mêmes, sur notre pensée, sur cette force spirituelle que nous sommes.

Pourquoi craindrais-je de le dire? Pourquoi ne serait-il pas permis d'exprimer sans faste ce culte de la patrie et de l'esprit qui fait sa force? C'est l'excellence de la philosophie française d'avoir su conserver, avec *le long espoir et les vastes pensées,* avec l'idéal continuellement poursuivi, la seule méthode légitime, l'étude psychologique. Attachons-nous-y plus fortement encore; que l'homme entre de plus en plus en possession de lui-même; qu'il ne s'arrête pas aux phénomènes de l'âme, qu'il pénètre jusqu'à la substance en quelque sorte, jusqu'à la force, jusqu'à l'énergie spirituelle, qui contient toutes les puissances que nous réalisons. Savons-nous bien tout ce que cette étude peut nous donner encore, que de richesses et que de richesses bien acquises! En descendant plus profondément dans cette route ouverte par Descartes, dans ce fond intime de nous-mêmes où Dieu habite, comme parle Fénelon, la philosophie moderne, qui a été dite sceptique, et que condamnent les esprits pusillanimes, ne retrouvera-t-elle pas toutes

ces splendeurs de l'ontologie chrétienne, auxquelles elle n'a pas certainement renoncé? Et ne pourra-t-il pas lui être donné de vérifier ces belles paroles de Scot Érigène : « Il y a un moyen sûr d'arriver à Dieu, « c'est d'étudier notre pensée; considérons notre âme, « cherchons-y pieusement le Dieu suprême, il nous « y sourit avec complaisance.[1] »

---

1. *De divis. nat., lib. II,* 24, *p.* 137.

CONCLUSION.

Nous avons suivi longtemps Scot Érigène, et arrivés à la philosophie de notre époque, nous venons de voir que plus d'un conseil donné par lui pouvait s'appliquer encore à la science actuelle. N'en soyons pas étonnés; car, pour reprendre ce que nous avons déjà dit çà et là, et ce qui résulte de toute notre étude, le principal caractère de ce brillant et vigoureux esprit, c'est précisément la vaste étendue de cette pensée qui, résumant toute la science antérieure, la transforme et indique déjà des idées que développera l'avenir.

Placé entre deux grandes époques, Scot Érigène finit l'une et ouvre l'autre. Il clôt la philosophie alexandrine, et il inaugure la philosophie chrétienne. C'est là sa gloire. Que des écrivains venus plus tard aient fixé plus décidément le caractère et les directions de la philosophie scholastique, on n'en peut pas douter, et cela a été démontré avec autant de profondeur que de science. Oui, Abélard est le fondateur de cette philosophie; mais avant qu'elle se fût nettement dessinée, avant que le grand problème des universaux lui eût donné une forme plus scientifique, avant que plusieurs familles d'esprits, parfaitement distinctes, scholastiques ou mystiques, se fussent formées au sein de cette science chrétienne, toutes ces directions, toutes ces tendances existaient déjà dans

le système de Jean Scot. Dans son œuvre, confuse quelquefois, mais si abondante et si riche, ce noble penseur a constitué, en quelque sorte, le fonds commun duquel sortiront toutes les tentatives philosophiques du moyen âge; il est le père, non d'une école, mais d'une époque tout entière.

Ce ne serait pas assez de louer seulement cette importance toute relative que lui donne sa position dans l'histoire; il ne faut pas oublier des titres plus sérieux et dont le mérite est de tous les temps. Il y a dans sa philosophie maintes doctrines irréprochables, et que ne désavouerait pas la pensée moderne. Tout ce qu'il dit de la nécessité en Dieu atteste une haute aptitude métaphysique. Je sais qu'il est périlleux de parler d'un tel sujet; mais je ne puis m'empêcher de croire qu'il a dit hardiment la vérité, et il est certain que les plus grands esprits de la scholastique ont confirmé son enseignement. Oui, la création était nécessaire, et si cette expression nous paraît irrévérencieuse envers Dieu, c'est que nous sommes dupes des mots. Choisir ne peut se dire que d'un être fini; choisir le bien se dit d'un être qui, à la lumière de la raison, aperçoit l'idée du bien et qui doit la réaliser. Dieu ne voit pas hors de lui, au-dessus de lui, le bien qu'il doit produire; il est ce bien lui-même. Ne nous laissons pas tromper par les formes imparfaites des langues humaines. Nous parlons de la puissance de choisir; oui, c'est une puissance, mais c'est aussi une faiblesse.

L'homme peut choisir, voilà sa grandeur; il est forcé de choisir, voilà sa dépendance. N'abaissons pas l'idée de Dieu, ne croyons pas qu'il ait à se décider entre le bien et le mal, et au lieu de nous effrayer du mot de nécessité appliqué à l'être souverainement libre, élevons-nous à l'idée de ce Dieu suprême, et reconnaissons qu'en lui la liberté et la nécessité sont une même chose. La liberté de Dieu est une liberté impeccable, par conséquent une liberté nécessaire. Il agit librement, c'est-à-dire, qu'il n'est pas une puissance aveugle; il agit nécessairement, c'est-à-dire, qu'il n'est pas une puissance finie. La théorie du mal, chez Scot Érigène, est aussi parfaitement belle; c'est l'explication contenue dans le christianisme; c'est celle que développera Leibnitz, c'est la seule véritable : le mal n'est pas, il n'est qu'une défection et un éloignement du bien. Toutes ces idées, et d'autres encore, exprimées avec force et netteté, sont certainement des titres sérieux. N'oublions pas non plus cette vive recommandation de l'étude psychologique, cette haute place accordée à la raison et son indépendance vis à vis de l'autorité, et enfin, dans le développement du système entier, cette dialectique, subtile quelquefois, mais toujours ferme et hardie.

La place que Scot Érigène occupe entre deux époques philosophiques, il l'occupe aussi littérairement. De même qu'il a légué aux siècles qui l'ont suivi tout un ensemble d'idées, il leur a donné aussi la forme

qui distingue leurs écrits, et, pour ainsi dire, la langue qu'ils ont parlée. Cette langue mystique, ces brillantes images, cet idiome, tantôt barbare et tantôt rempli d'une poésie éclatante, d'où vient-il? Le germe en est dans S. Augustin et dans S. Denys l'Aréopagite; mais Scot Érigène a développé encore tous ces éléments poétiques, et les a transmis à l'imagination avide du moyen âge.

Il y a çà et là, dans sa pensée et dans son langage, une fermeté qui nous reporte vers les écrivains des meilleures époques. Sa description de la chute de l'homme est empreinte d'une véritable grandeur, et rappelle un remarquable chapitre de Jansenius, tout récemment mis en lumière; on peut comparer ce chapitre au passage de Scot Érigène qu'on a vu plus haut:

« Avoir à combattre, c'eût été déjà être faible et « malade; tel n'a point commencé Adam dans son « entière santé du corps et de l'âme, n'ayant qu'à per- « sévérer aisément, encore tout conforme à l'idée de « Dieu. Mais il est tombé; l'a-t-il donc pu faire sans « combat? Oui, il est tombé sans combat, par le choix « libre de sa propre volonté dans la sphère rationnelle; « il est tombé dans la plénitude calme et souveraine « de sa volonté raisonnable. Étant libre autant qu'on « peut l'être, il a péché aussi intérieurement et aussi « uniquement qu'il a pu, en vertu de cette haute li- « berté et sans aucune surprise ni lutte obscure au « dedans de lui..... Le désir en lui, loin de tenter et

« de corrompre la volonté, a été plutôt commandé et « dépravé par elle, et, quoiqu'à l'instant tout en lui « soit devenu également mauvais, on peut dire que la « volonté a mené le désir et non le désir la volonté.[1] »

Il ressemble parfois à Bossuet lui-même pour des mouvements pleins d'éloquence, pour maintes paroles brusques et hardies, et cela paraîtra moins étonnant si l'on se souvient qu'il étudiait avidement S. Augustin; il lui ressemble surtout dans ce passage où, commentant la Genèse, il fait remarquer l'importance de ce mot, *faciamus hominem,* lorsque, Dieu prenant conseil de lui-même, les trois personnes divines qui jusque-là ne s'étaient pas montrées, apparaissent tout d'un coup pour cet acte suprême, pour cette création de l'homme. Nous nous rappellons les paroles de Scot Érigène[2]; voici ce que dit Bossuet :

« *Faisons l'homme!* Dieu parle en lui-même; il parle « à quelqu'un qui fait comme lui, à quelqu'un dont « l'homme est la créature et l'image; il parle à un « autre lui-même; il parle à celui par qui toutes choses « ont été faites, à celui qui dit dans son Évangile: « Tout « ce que le Père fait, le Fils le fait semblablement. » « En parlant à son Fils, ou avec son Fils, il parle en « même temps avec l'Esprit tout-puissant, égal et coé- « ternel à l'un et à l'autre. C'est une chose inouïe dans

---

1. Sainte-Beuve, Port-Royal. Paris, 1842, in-8.°, t. II, p. 136.
2. Voyez plus haut, p. 116.

« tout le langage de l'Écriture, qu'un autre que Dieu « ait parlé de lui-même en nombre pluriel; *faisons.* « Dieu même, dans l'Écriture, ne parle ainsi que deux « ou trois fois, et ce langage extraordinaire commence « à paraître lorsqu'il s'agit de créer l'homme.... La « Trinité commence à se déclarer, en faisant la créature « dont les opérations intellectuelles sont une image im- « parfaite de ces éternelles opérations par lesquelles « Dieu est fécond en lui-même.[1] »

Ces ressemblances sont assez vives pour que nous ayons dû ne pas les négliger. Prenons garde toutefois de céder ici à une estime trop complaisante : après quelques pages éloquentes et d'une mâle beauté, on est rejeté loin de Bossuet dans tous les hasards du moyen âge naissant. Mais là Scot Érigène reprend ses droits, et nous pouvons, sans scrupules, faire remarquer combien il y a une poésie brillante et naturelle dans l'expression de sa pensée. C'est qu'en effet, pareil à tous les esprits éminents qui apparaissent vers les premières années d'un nouveau mouvement philosophique, il est poëte autant que philosophe. Ce dialogue, où se déploie tout son système, a maintes fois les allures d'un poëme étrange. Dans ces régions difficiles que son imagination lui ouvre, il jette souvent des cris d'effroi ou d'admiration comme Dante en son

1. Bossuet, Discours sur l'histoire universelle, seconde partie, chap. I.er — Voyez aussi, Élévations sur les mystères, 4.e semaine, 5.e élévation.

terrible et miraculeux voyage. J'ai été plus d'une fois frappé de ces analogies. On sait que dans ce monde surhumain, qu'il lui est permis de parcourir, il y a des lieux où le pèlerin de Florence s'arrête tout épouvanté, où il questionne son guide en tremblant, et tombe comme un corps mort, *e caddi, come corpo morto cade.* Cette vivacité d'émotions, cet intérêt tout dramatique, se retrouve chez Jean Scot dans le dialogue du maître et du disciple : il y a des moments où les deux interlocuteurs s'arrêtent tout effrayés aussi; tantôt c'est le disciple, et tantôt c'est le maître. Je demeure épouvanté et comme si j'étais mort, *velut exanimis,* dit le disciple; je suis battu par les flots de mes pensées, *fluctibus cogitationum allidor*[1]; et le maître, comme Virgile, relève et encourage le pèlerin des régions invisibles. Ailleurs, c'est le maître lui-même, c'est le penseur plein d'audace qui, tout à coup, désespère : une sombre nuit s'est faite dans son âme; un nuage noir m'enveloppe, dit-il, et si la lumière ne se fait tout à coup, le raisonnement sera impuissant. Alors, par un gracieux renversement des rôles, c'est le disciple, c'est l'humble d'esprit qui vient en aide au maître : ne tremble pas, lui dit-il, celui que nous voulons trouver n'abandonne pas ceux qui le cherchent; il ne se cache point à ceux qui le poursuivent pieusement et humblement.[2]

1. *De divis. nat., lib. III,* 9, *p.* 206.
2. *Ibidem, lib. II,* 31, *p.* 159 *et seq.*

Lorsque Dante va entrer dans le Paradis, il s'écrie:

O vous qui, désireux d'écouter, avez suivi dans une petite barque mon vaisseau qui s'avance en chantant,

Revirez pour revoir vos rivages! Ne vous mettez pas en mer; car peut-être, en me perdant, resteriez-vous égarés.

Les eaux où je vais entrer, ne furent jamais parcourues....

Ainsi parle Scot Érigène, quand il s'approche de son Paradis, et que son vaisseau va entrer dans ces mers périlleuses. Il tremble, car il va exposer un mystère ineffable, le retour de tous les êtres au sein du Dieu qui les a créés, et qui, sans confondre leur nature avec la sienne, les rappelle cependant à lui et les enveloppe, transfigurés, dans sa lumière.

Toutefois ces ressemblances sont surtout dans le souffle général, dans le mouvement poétique de la pensée et sa dramatique émotion; mais elles s'arrêtent là. Le Paradis et le jugement dernier de Jean Scot, ou plutôt sa conception de la vie future, doit différer beaucoup, comme on pense, du Paradis et de l'Enfer de Dante. La Divine Comédie, on l'a répété mille fois, résume tout le moyen âge; l'Enfer, le Purgatoire et le Paradis du poëte florentin représentent avec une exactitude parfaite les croyances des trois siècles qui précèdent ce monument. Eh bien! Scot Érigène, placé, comme je l'ai dit, entre l'Église primitive et le moyen âge, Scot Érigène, penseur hardi et d'une si vive imagination, peut être considéré, dans son Paradis, comme le poëte, comme le

Dante de l'époque antérieure. Son Paradis diffère autant du Paradis de Dante, que l'esprit sombre et épouvanté du moyen âge diffère du caractère beaucoup plus clément de la primitive Église. On sait que le dogme de l'éternité des peines n'a été complétement reconnu, et n'a régné souverainement que pendant le moyen âge; c'est le treizième siècle, c'est le quatrième concile de Latran qui a fixé cette croyance longtemps indécise. On sait que la plupart des Pères de l'Église grecque, S. Grégoire de Nazianze, S. Grégoire de Nysse, S. Basile, adoptant la pensée d'Origène, croyaient à la destruction future du mal, à la destruction du péché et des peines qui le punissent. Ils annonçaient, comme Scot Érigène, un retour de tous les méchants vers le bien, une rentrée en grâce, une réintégration, ἀποκατάστασις, disaient-ils. S. Ambroise et S. Jérome semblent aussi avoir partagé cette opinion. Ce qui est incontestable, c'est l'esprit plus doux et plus clément de ces premiers siècles de l'Église, si on les compare à l'époque suivante. Au milieu des malheurs des temps, au milieu des guerres, des violences, des perpétuelles inquiétudes qui agitent l'irrégulière société du moyen âge, l'Église, chargée des intérêts de l'humanité, prend dans la lutte un caractère nouveau: elle développe à la fois toutes les puissances contenues dans le christianisme, tout ce qu'il renferme de terreur et tout ce qu'il renferme d'amour. Elle devient l'Église militante, une Église

terrible, sombre, armée du glaive, armée des foudres de l'excommunication, et qui tient les clefs de l'Enfer; en même temps, par une réaction naturelle, tout ce qu'il y a d'amour, de douceur, de grâce merveilleuse dans le christianisme, est admirablement compris et mis en lumière, et plus l'enfer est sombre, plus le ciel s'illumine de splendeurs incomparables. De là tous les contrastes du moyen âge, de là aussi la Divine Comédie qui les a si bien représentés.

On ne trouve dans l'époque antérieure ni ces grâces et ces ravissements de l'amour, ni ces terreurs de la vengeance éternelle; un reflet de l'antiquité éclaire encore cette époque moins heurtée, moins sublime, mais plus humaine; on croit au futur triomphe du Bien sur le Mal, on annonce le règne universel de Dieu. Or, c'est Jean Scot Érigène qui a chanté le jugement dernier de cette époque, comme fera Dante plus tard pour le moyen âge. C'est lui qui a dépeint son Enfer et son Paradis. Cet Enfer doit finir un jour; les punitions qu'il y trouve ne sont pas celles qu'a décrites l'imagination terrible du Florentin, c'est le remords ou, chez les plus endurcis, le regret de ne plus pouvoir mal faire, c'est surtout la privation de Jésus-Christ. Quant au Paradis, c'est Dieu lui-même: sa lumière ineffable revêtira toutes les âmes et sera seule visible; mais aucune de ces âmes pourtant ne se perdra, ne s'anéantira en Dieu. Elles seront recouvertes de la divine clarté, sans cesser d'être elles-mêmes,

comme l'air disparaît dans la lueur du soleil, comme le fer, au milieu des flammes, devient rouge et semblable au feu, et ne cesse pas d'être du fer. Et puis toutes les âmes n'occupent pas la même place au sein de Dieu; elles s'élèvent plus ou moins, selon leurs mérites. Les bons ne font que recouvrer la primitive nature perdue après la chute : ce sont les saints qui montent sur un degré plus haut, où ils sont déifiés; mais toujours, au-dessus d'eux, ils aperçoivent le degré suprême de la déification où nul n'arrive, si ce n'est le Christ.

Ainsi, de quelque côté que nous dirigeons notre étude, et soit que nous considérions le philosophe, soit que nous interrogions l'écrivain, nous sommes sans cesse ramenés à cette idée, qui est la conclusion de tout ce travail, savoir que Scot Érigène est un de ces hommes placés sur les limites de deux sociétés, de deux mondes, comme il y en a plusieurs dans l'histoire, et qu'il a su profiter de cette position si grande. Il résume toute une époque qui finit, l'époque latine et alexandrine, et consacre quelques-unes de ses croyances; en même temps il ouvre l'époque germanique, c'est-à-dire que le premier il associe fortement l'élément antique et l'élément barbare, qui depuis les invasions coexistaient dans le monde chrétien; il les unit, et de cette union naît le moyen âge et la philosophie scholastique. Esprit vigoureux, puissant, et à l'aise dans une double tâche, s'il a

été en quelque sorte le poëte de l'époque antérieure et de ses croyances sur l'autre vie, il a été surtout l'initiateur du moyen âge. Que le moyen âge l'ait su ou non, peu importe; l'influence de Jean Scot sur les siècles suivants n'en est pas moins très-réelle. Que des circonstances particulières, que des erreurs théologiques et les condamnations de plusieurs conciles aient effacé Jean Scot de la tradition de l'Église, tout cela n'y fait rien; ce n'est pas en vain qu'il a révélé à la société nouvelle les forces dont elle disposait, et qu'il lui a légué un grand exemple. Voilà au nom de quelles idées nous avons vengé Scot Érigène de l'injustice de ses descendants; voilà pourquoi, en montrant son action sur les scholastiques et les mystiques réguliers, il importait de le séparer très-nettement des faux mystiques, des panthéistes grossiers, des manichéens, d'Amaury de Chartres et des Albigeois, de toutes les sectes auxquelles son nom a été mêlé par l'ignorance et la prévention, comme aussi de l'école toute différente de Ruysbrock et de Maître Eckart. Enfin, pour terminer, aujourd'hui qu'on étudie de nouveau la scholastique, et que les uns, par imagination et esprit d'aventure, se font gloire de reproduire les éclatantes hypothèses du moyen âge, tandis que les autres, en haine de la science, voudraient abaisser la philosophie moderne devant ces mêmes hypothèses, il n'était peut-être pas inutile de rechercher quels rapports il y a entre

cette philosophie et les premières tentatives de nos pères; il importait de montrer que si elle conserve l'espoir de retrouver scientifiquement les splendeurs ontologiques auxquelles elle avait paru d'abord renoncer, elle n'y arrivera que par son principe même, par cette profonde étude psychologique, recommandée dès l'origine par Jean Scot, abandonnée par lui et ses successeurs à cause de la faiblesse de la pensée naissante, et reprise plus tard avec tant de hardiesse et de force par la science moderne.

APPENDICE.

I.

HOMÉLIE

DE

JEAN SCOT ÉRIGÈNE

SUR

LE COMMENCEMENT DE L'ÉVANGILE DE S. JEAN.

(Tiré d'un manuscrit de la bibliothèque d'Alençon.[1])

Omelia Johannis Scoti, translatoris Gerarchie (sic, pro *Hierarchiæ*) *Dionisii.*

Vox spiritualis aquilæ auditum pulsat ecclesiæ. Exterior sensus transeuntem accipiat sonitum; interior animus manentem penetret intellectum. Vox altividi volatilis non aera corporeum vel æthera vel totius sensibilis mundi ambitum supervolitantis, sed omnem theoriam, ultra omnia quæ sunt et quæ non sunt, citivolis intimæ theologiæ pennis, clarissimæ superæque contemplationis obtutibus transcendentis. Dico autem quæ sunt, quæ sive humanum, sive angelicum non omnino fugiunt sensum, cum post Deum sint, et eorum numerum quæ ab una omnium causa condita sunt non excedant; quæ vero non sunt, quæ profecto omnes intelligentiæ vires relinquunt. Supervolat itaque beatus theologus Johannes non solum quæ intelligi ac dici possunt, verum etiam in ea quæ superant omnem intellectum et significationem supervehitur, extraque omnia ineffabili mentis volatu in arcana

---

1. Ravaisson, Rapports sur les bibliothèques des départements de l'ouest. Appendice, p. 334.

unius omnium principii exaltatur, incomprehensibilemque ipsius principii et verbi, hoc est Patris et Filii, unitam superessentialitatem necnon et distinctam supersubstantialitatem pure dinoscens, evangelium suum inchoat, dicens : *In principio erat Verbum.*

O beate Johannes, non immerito vocitaris Johannes. Ebreum nomen est Johannes, cujus interpretatio græce *oiexapicato* (sic)[1], latine vero *cui donatum est.* Cui enim theologorum donatum est quod tibi est donatum, abdita videlicet summi boni penetrare mysteria, et ea quæ tibi revelata et declarata sunt humanis mentibus ac sensibus intimare? Dic, quæso, cui tanta ac talis est donata gratia? Fortassis quis dicet : summo vertici apostolorum, Petro dico, qui Domino interroganti quem se esse existimaret, respondit : *Tu es Christus Filius Dei vivi.* Sed non temere, ut opinor, quis dixerit plus in typo fidei et actionis quam scientiæ et contemplationis Petrum talia dixisse, ea scilicet ratione qua Petrus in forma actionis ac fidei ponitur, Johannes autem contemplationis atque scientiæ typum imitatur. Unus si quidem decumbebat super pectus dominicum, quod est contemplationis sacramentum, alter sæpe titubabat quasi trepidæ actionis symbolum. Actio namque mandatorum divinorum prius quam perveniat in habitum puras aliquando discernit species virtutum; aliquando fallitur ejus judicium, carnalium cogitationum nebulis obumbratum. Intimæ vero theoriæ acies, postquam semel veritatis perspexerit vultum, nequaquam repercutitur, nunquam fallitur, nulla caligine occultatur in perpetuum.

---

1. *An ᾡ ἐξαφεὶτο?*

Ambo tamen currunt ad monumentum. Monumentum Christi est divina scriptura, in qua divinitatis et humanitatis ejus mysteria densissima veluti quadem muniuntur petra. Sed Johannes præcurrit citius Petro. Acutius namque atque velocius intima divinorum operum penetrat secreta virtus contemplationis penitus purificatæ, quam actionis adhuc purificandæ. Verumtamen primo intrat Petrus in monumentum, deinde Johannes; ac sicut ambo currunt, ambo intrant. Petrus si quidem fidei symbolum, Johannes significat intellectum. Ac per hoc quoniam scriptum est : *Nisi credideritis, non intelligetis,* necessario præcedit fides in monumentum sanctæ scripturæ, deinde sequens intrat intellectus, cui per fidem præparatur aditus. Petrus itaque Christum Deum et hominem jam factum in temporibus cognovit et ait : *Tu es Christus Filius Dei vivi.* Altissime volavit. Sed altius ille qui eumdem Christum Deum de Deo ante omnia tempora genitum intellexit, dicens : *In principio erat Verbum.* Nemo nos existimet Petro Johannem præferre. Quis hoc fecerit? Quisnam esset apostolorum altior illo qui est et dicitur vertex eorum? Non præferimus Petro Johannem, sed conferimus actioni contemplationem, purgando adhuc animo perfecte purgatum, ascendenti adhuc virtute ad incommutabilem habitum pervenientem jam virtutem. Non enim nunc consideramus apostolicarum personarum dignitatem, sed investigamus pulcherrimam divinorum mysteriorum differentiam.

Petrus itaque, hoc est actio virtutum, Dei filium mirabili et ineffabili modo carne circumscriptum per virtutem fidei et actionis conspicatur; Johannes vero, hoc est altissima contemplatio veritatis, Dei verbum per se absolutum et infinitum in principio suo, hoc est, in patre suo, miratur.

Petrus æterna simul ac temporalia in Christum unum facta, divina revelatione introductus, inspicit. Johannes sola æterna ejus in notitiam fidelium animarum introducit.

Spirituale igitur petatum [1] citivolum, deividum Johannem dico theologum, omnem visibilem et invisibilem creaturam superat, omnem intellectum tranat, et deificatum in Deum intrat deificantem. O beate Paule, raptus es, ut tu ipse asseris, in tertium cœlum, sed non es raptus ultra omne cœlum; raptus es in paradisum, sed non es raptus super omnem paradisum. Johannes omne cœlum conditum omnemque creatum paradisum, hoc est, omnem humanam angelicamque transgreditur naturam. In tertio cœlo, o vas electionis et magister gentium, audisti verba ineffabilia quæ non licet homini loqui. Johannes, intimæ veritatis inspector, ultra omne cœlum in paradiso paradisorum, hoc est in causa omnium, audivit unum verbum per quod facta sunt omnia; et libuit ei illud verbum dicere, hominibusque prædicare quantum hominibus prædicari potest, ac fiducialiter clamat: *In principio erat Verbum.*

Non ergo Johannes erat homo, sed plus quam homo, quando et seipsum et omnia quæ sunt superavit, et ineffabili sapientiæ virtute purissimoque mentis acumine subvectus, in ea quæ super omnia sunt, secreta videlicet unius essentiæ in tribus substantiis et trium substantiarum in una essentia, ingressus est. Non enim aliter potuit ascendere in Deum, nisi prius fieret Deus. Ut enim radius oculorum nostrorum species rerum sensibilium coloresque non prius potest sentire quam se solaribus radiis immisceat, unumque in ipsis et

---

1. *An* πετεινόν, *volatile?*

cum ipsis fiat, ita animus sanctorum puram rerum spiritualium omnemque intellectum superantium cognitionem non suffert accipere, nisi prius incomprehensibilis veritatis participationem dignus efficiatur habere. Sanctus itaque theologus in Deum transmutatus, veritatis particeps, Deum verbum subsistere in Deo principio, hoc est Deum Filium in Deo Patre, pronuntiat. *In principio*, inquit, *erat Verbum*. Intuere cœlum apertum, hoc est summæ ac sanctæ trinitatis et unitatis revelatum mundo mysterium. Animadverte angelum divinum super filium hominis ascendentem, nobis videlicet annunciantem ipsum esse ante omnia in principio Verbum, ac mox descendentem super eundem filium hominis, clamantemque : *Et Verbum caro factum est*. Descendit evangelizans Deum Verbum hominem factum supernaturaliter inter omnia ex virgine; ascendit proclamans idem Verbum superessentialiter genitum ex Patre ante et ultra omnia. *In principio*, inquit, *erat Verbum;* et notandum quod in hoc loco non temporis, sed substantiæ significationem beatus evangelista insinuat per hanc vocem quæ est *erat*. Nam et positio ejus, id est *sum*, unde inæqualiter flectitur, duplicem continet intellectum. Aliquando quidem subsistentiam cujuscumque rei de qua prædicatur absque ullo temporali motu significat, ideoque substantivum verbum vocitatur; aliquando temporales motus secundum aliorum verborum analogiam declarat. Tale ergo est quod ait : *In principio erat Verbum*, ac si aperte diceret : In Patre subsistit Filius. Quis enim sanum sapiens dixerit Filium in Patre temporaliter unquam substitisse? Illic enim sola cogitatur æternitas, ubi sola intelligitur immutabilis veritas. Et ne quis existimaret ita Verbum in principio subsistere, ut nulla sub-

stantiarum differentia subintelligatur inesse, continuo subjunxit : *Et Verbum erat apud Deum*, hoc est : et Filius subsistit cum Patre in unitate essentiæ et substantiali distinctione. Et iterum ne in quopiam talis serperet venenosa cogitatio, Verbum solummodo in Patre esse et cum Deo esse, non autem ipsum Verbum substantialiter et coessentialiter Patri Deum subsistere (hic namque error perfidos invasit Arrianos) protinus adjecit : *Et Deus erat Verbum.* Videns item quod non defuturi essent qui dicerent non de uno eodemque Verbo evangelistam scripsisse : *In principio erat Verbum,* et *Deus erat Verbum,* sed aliud voluisse *Verbum in principio,* aliud *Deus erat Verbum,* hæreticam opinionem destruens, consequenter subnectit : *Hoc erat in principio apud Deum,* ac si diceret : hoc Verbum quod Deus est, apud Deum ipsum est, et non aliud quid erat in principio. Sed significantius ex græcorum exemplaribus potest intelligi; in eis enim οὗτος scribitur, id est, *hic,* et potest referri ad utrumque, ad Verbum videlicet et Deum; hæc quippe duo nomina Θεὸς et λόγος apud Græcos masculini generis sunt. Ac per hoc ita potest intelligi *et Deus erat Verbum; hic erat in principio apud Deum,* tanquam si luce clarius dixerit : Hic Deus Verbum apud Deum, ipse est de quo dixi : *In principio erat Verbum.*

Omnia per ipsum facta sunt. Per ipsum Deum Verbum, vel per ipsum Verbum Deum omnia facta sunt. Et quid est *omnia per ipsum facta sunt,* nisi : eo nascente ante omnia ex Patre, omnia cum ipso et per ipsum facta sunt? Nam ipsius ex Patre generatio ipsa est causarum omnium conditio, omniumque quæ ex causis in genera et species procedunt operatio et effectus.

Per generationem quippe Dei ex Deo principio facta sunt omnia. Audi divinum et ineffabile paradoxum, irreserabile secretum, invisibile, profundum, incomprehensibile mysterium. Per non factum, sed genitum, omnia facta, sed non genita. Principium ex quo omnia, Pater est; principium per quod omnia, Filius est. Patre loquente verbum suum, hoc est, Patre gignente sapientiam suam, omnia fiunt. Propheta ait : *Omnia in sapientia fecisti;* et alibi personam Patris introducens : *eructavit cor meum.* Et quid eructavit cor suum? Ipse exponit : *verbum bonum dico;* verbum bonum loquor, Filium bonum gigno. Cor Patris est sua propria substantia, de qua genita est Filii propria substantia ; præcedit Pater Verbum, non natura, sed causa. Audi ipsum Filium dicentem : *Pater major est me,* substantia ejus causa meæ substantiæ est. Præcedit, inquam, Pater Verbum causaliter; præcedit Filius omnia quæ per ipsum facta sunt naturaliter. Substantia Filii Patri coæterna est. Substantia eorum quæ per ipsum facta sunt, inchoavit in ipso esse ante tempora sæcularia, non in tempore, sed cum temporibus. Tempus siquidem inter cætera quæ facta sunt, factum est; non autem procreatum (?), sed concreatum. Et quæ est consequentia verbi, quod locutum est os altissimi? Non enim in vanum locutus est Pater, non infructuose, non sine magno effectu; nam et homines (inter) se ipsos loquentes aliquid in auribus audientium efficiunt. Tria itaque credere et intelligere debemus, loquentem Patrem, pronuntiatum Verbum, ea quæ efficiuntur per Verbum. Pater loquitur, Verbum gignitur, omnia efficiuntur. Audi prophetam, quum ipse dixit *et facta sunt,* hoc est Verbum suum genuit per quod facta sunt omnia. Et ne forte existimares eorum quæ sunt quædam

quidem per ipsum Dei Verbum facta esse, quædam vero extra ipsum aut facta esse aut existentia per semetipsa, ita ut non omnia quæ sunt et quæ non sunt ad unum principium referantur, conclusionem totius theologiæ subdidit : *et sine ipso factum est nihil,* hoc est, nihil extra ipsum est factum, quia ipse ambit intra se comprehendens omnia ; et nihil ei coæternum vel consubstantiale intelligitur vel coessentiale, præter suum Patrem et suum Spiritum a Patre per ipsum procedentem. Et hoc facilius in græco datur intelligi. Ubi enim latini ponunt *sine ipso,* ibi Græci χωρὶς αὐτοῦ [1], hoc est extra ipsum. Similiter et ipse Dominus suis discipulis dicit : *Extra me nihil potestis facere.* Qui per vos, inquit, extra me fieri non potuistis, quid extra me facere potestis? Nam et ibi non ἄνευ, sed χωρὶς, hoc est, non *sine,* sed *extra* Græci scribunt. Facilius autem propterea dixi, quia, dum quis audit *sine ipso,* potest putare sine ipsius consilio vel adjutorio, ac per hoc non totum, non omnia illi distribuit; audiens vero *extra*, nihil omnino relinquit quod in ipso et per ipsum factum non sit.

Quod factum est in ipso vita erat. Postquam remotissima omni ratione et intellectu beatus evangelistes divina revelavit mysteria, Deum Verbum videlicet in Deo loquente, in ambobus intelligentiam Sancti Spiritus divinæ Scripturæ contemplatoribus relinquens (ut enim qui loquitur, in verbo quod loquitur necessario spiritum proflat, ita Deus Pater simul et semel et Filium suum gignit et Spiritum suum per

---

1. On voit que Scot Érigène lit : *Sine eo factum est nihil. Quod factum est in ipso vita erat :* au lieu de : *Sine eo factum est nihil quod factum est. In eo vita erat.* (Note de M. Ravaisson.)

genitum suum producit), et postquam per Deum Filium omnia facta esse et nihil extra ipsum subsistere astruxit, veluti ab altero primordio suæ theologiæ seriem direxit, dicens : *quod factum est in ipso vita erat.* Prædixit enim, *omnia per ipsum facta sunt,* ac veluti a quopiam rogatus de iis quæ per Deum Verbum facta sunt : quomodo et quid in ipso erant quæ per ipsum facta sunt? respondit et ait : *Quod factum est in ipso vita erat;* quæ sententia dupliciter pronuntiatur. Potest enim subdistingui *quod factum est,* ac deinde subjungi, *in ipso vita erat.* Potest etiam sic : *quod factum est in ipso,* ac deinde subinferri, *vita erat;* ac per hoc in duabus pronuntiationibus duo speculamur intellectus. Non enim eadem theoria est quæ dicit : quod factum locis temporibusque discretum, generibus, formis numerisque distinctum, sensibilibus intelligibilibusque substantiis seu compactum seu segregatum, hoc totum in ipso vita erat; et ea quæ declarat : quod factum est in ipso, non aliud erat nisi vita, ut sit sensus : omnia quæ per ipsum facta sunt, in ipso vita sunt et unum sunt; erant enim, hoc est, subsistunt in ipso causaliter, priusquam sint in semetipsis effective. Aliter enim sub ipso sunt ea quæ per ipsum facta sunt, aliter in ipso sunt ea quam ipse est. Omnia itaque quæ per Verbum facta sunt, in ipso vivunt incommutabiliter et vita sunt; in quo neque fuerunt omnia temporalibus intervallis seu localibus, nec futura sunt, sed solummodo super omnia tempora et loca in ipso unum sunt et universaliter subsistunt; visibilia, invisibilia, corporalia, incorporalia, rationalia, irrationalia, et simpliciter cœlum et terra, abyssus, et quæcumque in eis sunt, in ipso vivunt, et vita sunt, et æternaliter subsistunt ; et quæ nobis omni motu vitali

carere videntur, in Verbo vivunt. Sed si quæris quo modo vel qua ratione omnia quæ per Verbum facta sunt in ipso vitaliter et uniformiter et causaliter subsistunt, accipe paradigmata ex creaturarum natura; disce factorem ex iis quæ in ipso et per ipsum facta sunt. Invisibilia enim ejus, ut ait apostolus, per ea quæ facta sunt intellecta conspiciuntur. Conspicare quomodo omnium rerum quas mundi hujus sensibilis globositas comprehendit, causæ simul et uniformiter in isto sole, qui maximum mundi luminare vocitatur, subsistunt. Inde namque formæ omnium corporum procedunt, inde distantium colorum pulchritudo, et cætera quæ de sensibili natura prædicari possunt. Considera multiplicem et infinitam seminum virtutem, quomodo numerositas herbarum, fructuum, animalium in singulis seminibus continetur, quomodo ex eis surgit pulchra formarum et innumerabilis multiplicitas; intuere interioribus oculis quomodo multiplices regulæ in arte artificis unum sunt, et in animo disponentis eas vivunt; quomodo infinitus linearum numerus in uno puncto unum subsistit, et hujus modi naturalia perspice exempla; ex quibus veluti physicæ theoriæ pennis ultra omnia subvectus, divina gratia adjutus, illuminatus, poteris arcana Verbi mentis acie inspicere, et, quantum datur humanis argumentationibus Deum suum quærentibus, videre quomodo omnia quæ per Verbum facta sunt, in ipso vivunt et vita sunt. In ipso enim, ut os loquitur divinum, vivimus et movemur et sumus; et, ut ait magnus Dionysius Areopagita, esse omnium est superessentialis divinitas.

Et vita erat lux hominum. Dei filium quem, ô beate theologe, prius vocasti Verbum, nunc vitam nominas et lucem; nec immerito mutasti appellationes, ut distantes nobis in-

sinuares significationes. Verbum siquidem Dei filium nominasti, quia per ipsum locutus est Pater omnia, quum ipse dixit et facta sunt; lucem vero et vitam, quia idem Filius lux est et vita omnium quæ per ipsum facta sunt. Et quid illuminat? Non aliud nisi seipsum et patrem suum. Lux itaque est, et se ipsum illuminat; seipsum mundo declarat; seipsum ignorantibus se manifestat. Lux divinæ cognitionis de mundo recessit, dum homo Deum deseruit: dupliciter ergo lux externa seipsam mundo declarat; per scripturam videlicet et creaturam. Non enim aliter in nobis divina cognitio renovatur, nisi per divinæ scripturæ apices et creaturæ species. Eloquia disce divina et in animo tuo eorum concipe intellectum, in quo cognosces Verbum. Sensu corporeo formas ac pulchritudines rerum percipe sensibilium, et in eis intelliges Deum Verbum, et in iis omnibus nil aliud tibi veritas declarabit, præter ipsum qui fecit omnia, extra quem nihil contemplaturus es, quia ipse est omnia. In omnibus enim quæ sunt, quicquid est, ipse est: ut enim nullum bonum substantiale, ita nulla essentia præter ipsum est vel substantia. *Et vita erat lux hominum.* Quare *lux* addidit *hominum,* quasi specialiter ac proprie lux sit hominum, qui est lux angelorum, lux universitatis conditæ, lux totius visibilis et invisibilis existentiæ? An forte Verbum vivificans omnia specialiter ac proprie lux hominum dicitur, quia in homine non solum hominibus, verum etiam angelis, omnique creaturæ divinæ cognitionibus particeps (sic) fieri valenti seipsum declaravit? Non enim per angelum angelis, neque per angelum hominibus, sed per hominem et hominibus et angelis; non in phantasia, sed in ipsa vera humanitate, quam totam sibi in unitatem substantiæ suscepit, apparuit, suamque

cognitionem omnibus cognoscentibus se præstitit. Lux itaque hominum Dominus noster Jesus Christus, qui in humana natura omni rationali et intellectuali creaturæ seipsum manifestavit, suæque divinitatis, qua Patri æqualis est, abdita revelavit mysteria.

Et lux in tenebris lucet. Audi apostolum : *Fuistis*, inquit, *aliquando tenebræ, nunc autem lux in domino ;* audi Isaiam : *Sedentibus in regione umbræ mortis lux orta est.* Lux in tenebris lucet. Totum genus humanum merito originalis peccati in tenebris erat, non exteriorum oculorum, quibus sensibilium formæ coloresque sentiuntur, sed interiorum, quibus intelligibilium species et pulchritudines discernuntur; non in tenebris hujus caglinosi aeris, sed in tenebris ignorantiæ veritatis; non in absentia lucis quæ mundum corporeum declarat, sed in absentia lucis quæ mundum incorporeum illuminat. Post cujus ortum ex virgine in tenebris lucet; in cordibus videlicet se cognoscentium.

Quoniam vero totum genus humanum in duas veluti partes dividitur; in eos videlicet quorum corda cognitione veritatis illuminata sunt, et eos qui in obscurissimis adhuc impietatis atque perfidiæ tenebris permanent, evangelista subjunxit : *et tenebræ eum non comprehenderunt,* ac si evidenter diceret : Lux in tenebris fidelium animarum lucet, et magis ac magis lucet, a fide inchoans, ad speciem tendens; impiorum vero cordium perfidia et ignorantia lucem Verbi Dei in carne fulgentis non comprehenderunt. *Obscuratum est enim,* ut ait Apostolus, *insipiens cor eorum,* et sapientes se esse dicentes stulti facti sunt; sed iste sensus moralis. Physica vero horum verborum theoria talis est; humana natura etsi non peccaret, suis propriis viribus lucere non

posset; non enim naturaliter lux est, sed particeps lucis. Capax siquidem sapientiæ est, non ipsa sapientia, cujus participatione sapiens fieri potest. Sicut ergo aer iste per se ipsum non lucet, sed tenebrarum vocabulo nuncupatus, capax tamen solaris luminis est; ita nostra natura, dum per se ipsam consideratur, quædam tenebrosa substantia, capax ac particeps lucis sapientiæ. Et quemadmodum præfatus aer, dum solari radio participat, non dicitur per se lucere, sed solis splendor dicitur in eo apparere, ita ut et naturalem suam obscuritatem non perdat et lucem supervenientem in se recipiat, ita rationalis nostræ naturæ pars dum præsentiam Dei Verbi possidet, non per se res intelligibiles et Deum suum, sed per insitum sibi divinum lumen, cognoscit. Audi ipsum Verbum : *Non vos*, inquit, *estis qui loquimini, sed spiritus vestri patris qui loquitur in vobis.* Hac una sententia voluit nos docere id ipsum in cæteris intelligere, ac semper in aure cordis nostri ineffabili modo sonare : Non vos estis qui lucetis, sed spiritus patris vestri qui lucet in vobis, hoc est, me in vobis lucere vobis manifestat, quia ego sum lux intelligibilis mundi, hoc est, rationalis et intellectualis naturæ. Non vos estis qui intelligitis me, sed ego ipse in vobis per spiritum meum me ipsum intelligo; quia vos non estis substantialis lux, sed participatio per se subsistentis luminis. Lux itaque in tenebris lucet; quia Dei Verbum, vita et lux hominum, in nostra natura, quæ, per se investigata et considerata, informis quædam tenebrositas reperitur, lucere non desinit, nec eam quamvis delinquentem deserere voluit, nec unquam deseruit, formans eam per naturam continendo, reformansque per gratiam deificando. Et quoniam ipse lux omni creaturæ incomprehensibilis est,

tenebræ eum non comprehenderunt; superat namque Deus omnem sensum et intellectum, et solus habet immortalitem. Cujus lux per excellentiam tenebræ nominatur, quoniam a nulla creatura quid vel qualis sit comprehenditur.

Fuit homo missus a Deo, cui nomen erat Johannes. Ecce aquila de sublimissimo (sic) vertice montis theologiæ lenivolatu descendens in profundissimam vallem historiæ, de cœlo spiritualis mundi pennas altissimæ contemplationis relaxat. Divina si quidem scriptura mundus quidam est intelligibilis, suis quatuor partibus, veluti quatuor elementis, constitutus. Cujus terra est veluti in medio imoque instar centri historia; circa quam aquarum similitudine abyssus circumfunditur moralis intelligentiæ, quæ a Græcis Ethice solet appellari. Circa quas, historiam dico et ethicam, veluti duas præfati mundi inferiores partes, aer ille naturalis scientiæ circumvolvitur. Quam naturalem dico scientiam, Græci vocant Physicen. Extra hæc omnia et ultra ethæreus ille igneusque ardor empyrii cœli, hoc est, superæ contemplationis divinæ naturæ, quam Græci Theologiam nominant, circumglobatur; ultra quam nullus egreditur intellectus. Magnus itaque theologus, Johannem dico, in primordio evangelii excelsissima theologiæ cacumina tangens, cœlique cœlorum spiritualium secreta penetrans, ultra omnem historiam et ethicam et physicam ascendens ad ea quæ paulo ante incarnationem Verbi facta sunt, in historiam narrandum veluti in quandam terram suum intelligibilem deflectit volatum et ait : *Fuit homo missus a Deo, cui nomen erat Johannes.* Johannem consequenter in suam introducit theologiam. Abyssus abyssum invocat in voce divinorum mysteriorum. Evangelista præcursoris narrat historiam; ille cui

donatum est Verbum in principio cognoscere, illum cui donatum est Verbum incarnatum præire commemorat. *Fuit homo*, inquit; non dixit simpliciter, *missus a Deo;* sed *fuit homo,* ut discerneret hominem solius humanitatis participem qui præcurrit, ab homine divinitate et humanitate coadunato et compacto, qui post eum venit; ut segregaret vocem transeuntem a Verbo semper et incommutabiliter manente; ut insinuaret matutinam stellam in ortu regni cœlorum apparentem et declararet solem justitiæ supervenientiem. Testem discernit ab eo de quo testimonium perhibet, missum ab eo qui emittit, lucernam lucubrantem a luce clarissima mundum implente, totius humani generis tenebras mortis et delictorum demoliente. Præcursor itaque Domini homo fuit, non Deus; Dominus autem cujus præcursor, homo simul fuit et Deus. Præcursor homo fuit transiturus in Deum per gratiam; quem præcurrit Deus erat per naturam, accepturus hominem per humilitatem et nostræ salutis et redemptionis voluntatem. Homo erat missus. A quo? A Deo Verbo quod præcurrit, missio ejus præcursio ejus, clamans præmittit vocem. Vox clamantis in deserto, nuntius præparat Domini adventum. *Cui nomen erat Johannes*, cui donatum est regi regum fieri præcursorem, incarnati Verbi manifestatorem, et in spiritualem filietatem baptizatorem, æterni luminis voce et martyrio testatorem.

Hic venit in testimonium, ut testimonium perhiberet de lumine, de Christo videlicet. Audi testimonium ejus: *Ecce Agnus Dei, ecce qui tollit peccata mundi,* et iterum: *Qui post me venit, ante me factus est.* Quod evidentius in græco legitur, ἔμπροσθέν μου, hoc est, coram me, ante conspectum meum, factus est; ac si aperte diceret: Qui in ordine

temporum post nativitatem meam natus est, in carne, ante conspectum meum dum adhuc essem in visceribus meæ matris sterilis, prophetico visu vidi illum coram me conceptum et hominem factum in utero virginis.

Non erat ille lux, sed ut testimonium perhiberet de lumine; a superioribus subaudi et sic intellige: non erat ille lux, sed missus est ut testimonium perhiberet de lumine. Præcursor luminis, non erat lux; quare ergo lucerna ardens astrumque vocitatur matutinum? Lucerna ardens erat, sed non proprio igne incensus ardebat, non propria luce lucebat. Stella erat matutina, sed non a seipso proprium lumen accepit. Gratia ipsius quem præcurrebat in eo ardebat et splendebat. Non erat ille lux, sed particeps luminis; suum non erat quod in se et post se fulgebat. Ut enim superius diximus, nulla seu rationalis seu intellectualis creatura per seipsam substantialiter lux est, sed participatione unius ac veri luminis substantialis, quod ubique in omnibus quæ intelligibiliter lucent lucet.

Proptera subditur : *Erat autem lux vera quæ illuminat omnem hominem venientem in mundum.* Veram lucem dicit Dei filium per se subsistentem, a Deo patre per se subsistente ante omnia sæcula genitum; veram lucem dicit eundem filium hominem ex hominibus propter homines factum. Ipse est lux vera, qui de ipso ait: *Ego sum lux mundi; qui sequitur me, non morabitur in tenebris, sed habebit lumen vitæ æternæ.* Erat lux vera quæ illuminat omnem hominem venientem in mundum. Et quid est *venientem in mundum?* et quis est omnis homo veniens in mundum? et unde venit in mundum? et in quem mundum venit? Si de iis qui de occultis naturæ sinibus in hunc mundum per generationem

locis temporibusque veniunt acceperis, qualis illuminatio est in hac vita nascentibus ut moriantur, crescentibus ut corrumpantur, compositis ut solvantur, de quietudine silentis naturæ in inquietudinem tumultuantis miseriæ cadentibus? dic, quæso, qualis lux erat spiritualis et vera procreatis (?) in vita transitoria et falsa? Numquid mundus iste alienatis a vero lumine conveniens habitatio est? Numquid regio umbræ mortis, et lacrymarum vallis, et ignorantiæ profundum, et terrena habitatio humanum animum aggravans et ex veri luminis contuitu interiores oculos elimitans non immerito dicitur? Non ergo de iis qui de occultis seminum causis in species corporeas procedunt debemus intelligere *quæ illuminat omnem hominem venientem in mundum*, sed de iis qui spiritualiter per generationem gratiæ quæ datur in baptismate in mundum veniunt invisibilem, qui nativitatem quæ secundum corruptibile corpus est spernentes, nativitatem quæ est secundum spiritum eligunt, mundum qui deorsum est calcantes et in mundum qui desursum est ascendentes, umbras ignorantiæ et mortis deserentes, lucem sapientiæ et vitæ appetentes, filii hominum esse desinentes, Filii Dei fieri inchoantes, mundum vitiorum postponentes et in semetipsis destruentes, mundum virtutum ante oculos mentis constituentes, et in eum totis viribus ascendere inhiantes. Eos itaque vera lux illuminat qui in mundum virtutum veniunt, non eos qui in mundum vitiorum ruunt.

In mundo erat. In hoc loco mundum appellat non solum generaliter visibilem creaturam, verum etiam specialiter rationalis naturæ quæ in homine est substantiam. In his siquidem omnibus et, ut simpliciter dicam, in universitate condita Verbum lux vera erat. Idem subsistit, et semper erat,

quia nunquam in omnibus subsistere desistit. Ut enim qui loquitur, dum loquitur, desinit vox ejus esse, desinit et evanescit; sic cœlestis pater si verbum suum loqui cessarit, effectus verbi, hoc est, universitas condita non substiterit. Universitatis namque conditæ substitutio est et permansio Dei patris locutio, hoc est, æterna et incommutabilis sui verbi generatio. Potest etiam non irrationabiliter de hoc mundo sensibili solummodo hæc sententia prædicari quæ ait : *In mundo erat et mundus per ipsum factus est.* Ne forte quis putaret Manicheæ hæresis consors mundum corporeis sensibus succumbentem a diabolo fuisse creatum, et non a creatore omnium visibilium et invisibilium, theologus subnectit : *In mundo erat,* hoc est, in hoc mundo erat ille qui continet omnia, *et mundus per ipsum factus est.* Non enim in alienis operibus universitatis conditor habitat, sed in suis quæ fecit. Animadvertere debemus beatum evangelistam generaliter mundum nominasse. Tres tamen mundos debemus intelligere. Quorum primus est qui absolute solis invisibilibus et spiritualibus virtutum impletur substantiis; in quem quicunque venerit, plenam veræ lucis possidet participationem. Secundus qui præfato opponitur e diverso, quoniam absolute ex invisibilibus et corporalibus constituitur naturis. Et quamvis universitatis infimam obtineat proportionem, in eo tamen erat Verbum et per Verbum factus est, et est primus gradus ad cognitionem veritatis ascendere per sensus volentibus; species namque visibilium ad cognitionem invisibilium ratiocinantem attrahit animum. Tertius mundus est qui rationem medietatis habet, et superiorem spiritualium et inferiorem corporalium in se ipso copulat et de duobus unum facit, et in homine solo intelligitur, in quo omnis

creatura adunatur. Corpore enim constat et anima. Corpus de hoc mundo, animam de altero mundo colligens, unum facit ornatum[1]. Et corpus quidem omnem corpoream anima vero omnem incorpoream possidet naturam. Quæ, dum compagine una conglobantur, omne mundanum hominis conficiunt ornamentum. Ideoque homo dicitur omnis (creatura?); omnis namque creatura in ipso velut in officina quadam conflatur. Hinc et ipse Dominus prædicaturis discipulis præcepit : *Prædicate evangelium omni creaturæ.*

Iste igitur mundus, hoc est homo, creatorem suum non cognovit; neque per legis scriptæ symbola, neque per visibilis creaturæ paradigmata Deum suum voluit cognoscere, carnalium cogitationum vinculis detentus. *Et mundus eum non cognovit.* Non cognovit homo Deum Verbum, neque ante humanationem ejus per se sola divinitate nudum, nec post humanationem sola incarnatione vestitum. Invisibilem ignorabat, visibilem negabat. Noluit quærere quærentem se; noluit audire vocantem; noluit colere deificantem; noluit recipere recipientem.

In propria venit, in ea videlicet quæ per ipsum facta sunt, ac per hoc propria illius non immerito sunt. *Et sui eum receperunt.* Sui sunt omnes homines, quos voluit redimere et redemit.

Quotquot autem receperunt eum, dedit eis potestatem filios Dei fieri, credentibus in nomine ejus. Jam dividitur non humanitas rationalis mundi, sed voluntas : segregantur receptores incarnati Verbi a respuentibus illud. Fideles credunt adventum Verbi, et libenter recipiunt Dominum sui. Impii negant et contumaciter renuunt, Judæi per invi-

---

1. *Ornatum quasi κόσμον, mundum.* (Note de M. Ravaisson.)

diam, Pagani per ignorantiam. Recipientibus dedit potestatem filios Dei fieri, non recipientibus dat adhuc spatium recipiendi; a nullo enim aufertur possibilitas credendi in Dei filium et possibilitas efficiendi Dei filium; hoc enim in arbitrio hominis et cooperatione gratiæ constitutum est. Quibus dedit potestatem filios Dei fieri? Recipientibus se, videlicet credentibus in nomine ejus. Multi recipiunt Christum. Arriani recipiunt eum, sed non credunt in nomine ejus, non credunt unigenitum Dei filium patri consubstantialem; ὁμούσιον eum negant, hoc est, Patri coessentialem; ἑτεροούσιον eum affirmant, hoc est, alterius essentiæ quam Pater est. Ac per hoc non prodest eis Christum recipere, dum conantur veritatem ejus negare. Qui vero recipiunt Christum verum Deum et verum hominem et hoc firmissime credunt, eis possibilitas data est filios Dei fieri.

Qui non ex sanguinibus, neque ex voluntate carnis, neque ex voluntate viri, sed ex Deo nati sunt. In antiquis Græcorum exemplaribus solummodo scribitur : *Qui non ex sanguinibus, sed ex Deo nati sunt.* Non ex sanguinibus, inquit, hoc est, non corporalibus procreationibus, qui adoptionem filiorum Dei merito fidei adipiscuntur, sed a Deo Patre per Spiritum sanctum in cohæreditatem Christi, hoc est in confiliolitatem unigeniti Dei filii nati sunt. *Neque ex voluntate carnis, neque ex voluntate viri;* duplex introducitur sexus ex quo in carne nascentium carnaliter numerositas propagatur. Carnis quidem nomine fœmineum, viri vero masculinum evangelista significavit habitum.

Et ne forte dicas : impossibile videtur mortales fieri immortales, corruptibiles corruptione carere, puros homines filios Dei esse, temporales æternitatem possidere, ex iis quæ ma-

jora sunt accipe argumentum, quo rei de qua dubitas possis fidem accomodare : *et Verbum caro factum est.* Si itaque quod plus est procul dubio præcessit, cur incredibile videtur quod minus est posse consequi? Si filius Dei factus est homo, quod nemo eorum qui eum recipiunt ambigit, quid mirum, si homo credens in filium Dei filius Dei futurus sit? Ad hoc si quidem Verbum in carnem descendit, ut in ipsum caro, id est, homo credens per carnem in Verbum ascendat, ut per naturalem filium unigenitum multi filii efficiantur adoptivi. Non propter seipsum Verbum caro factum est, sed propter nos, qui non nisi per Verbi carnem potuissemus in Dei filios transmutari; solus descendit, cum multis ascendit; de hominibus facit deos, qui de Deo fecit hominem.

Et habitavit in nobis, hoc est, naturam nostram possedit, ut suæ naturæ nos participes faceret. *Et vidimus gloriam ejus, gloriam quasi unigeniti a patre.* Ubi vidisti, o beate theologe, gloriam incarnati Verbi, gloriam humanati filii Dei? Quando vidisti? qualibus oculis perspexisti? Corporalibus, ut opinor, in monte, transformationis tempore. Tunc enim tertius aderas testis divinæ glorificationis. Præsens eras, ut existimo, in Jerusalem, et audisti vocem Patris Filium clarificantis dicentem : *Clarificavi et iterum clarificabo.* Audisti turmas infantium proclamantium : *Hosanna filio David.* Quid dicam de gloria resurrectionis? Vidisti eum resurgentem a mortuis, dum ad te cæterosque tuos condiscipulos clausis januis intravit. Vidisti gloriam ejus ascendentis ad patrem, quando ab angelis assumptus est in cœlum. Et super hæc omnia altissimo mentis contuitu contemplatus es illud, dico Verbum, in principio suo apud patrem suum, ubi vidisti gloriam ejus quasi unigeniti a patre.

Plenum gratiæ et veritatis. Duplex hujus periodi intellectus est. Potest enim de humanitate ac divinitate incarnati Verbi accipi; ita ut plenitudo gratiæ referatur ad humanitatem, plenitudo vero veritatis ad divinitatem. Verbum quippe incarnatum Dominus noster Jesus Christus plenitudinem gratiæ secundum humanitatem accepit, quoniam caput Ecclesiæ est et primogenitus universæ creaturæ, hoc est, totius universaliter humanitatis quæ in ipso et per ipsum sanata et restaurata est. In ipso dico, quoniam maximum et principale exemplum gratiæ, qua, nullis præcedentibus meritis, homo efficitur Deus, ipse est, et in ipso primordialiter manifestatum est. Per ipsum vero, quoniam de plenitudine ejus nos omnes accepimus gratiam deificationis, per gratiam fidei qua in eum credimus et actionis qua mandata ejus custodimus. Potest etiam plenitudo gratiæ Christi de Spiritu sancto intelligi. Sanctus namque Spiritus, qui distributor et operator donationum gratiæ, gratia solet appellari. Cujus Spiritus septiformis operatio humanitatem Christi implevit et in eo requievit, sicut ait propheta: *Et requiescet super eum Spiritus Domini, spiritus sapientiæ et intellectus, spiritus consilii et fortitudinis, spiritus scientiæ et pietatis; et replebit eum spiritus timoris Domini.* Si ergo de Christo per seipsum vis accipere quod dictum est, *plenum gratiæ :* de plenitudine deificationis ejus et sanctificationis secundum humanitatem cognosce. Deificationis autem dico, qua homo et Deus in unitatem unius substantiæ adunati sunt; sanctificationis vero, qua non solum de Spiritu sancto conceptus, verum etiam plenitudine donationum ejus repletus est; ac veluti in summitate mystici ecclesiæ candelabri gratiarum lampades in ipso et de ipso fulsere. Si vero pleni-

tudinem gratiæ et veritatis incarnati Verbi de Novo Testamento mavis intelligere, sic idem evangelista paulo post videtur sensisse. Ait enim : *Lex per Moïsen data est; gratia autem et veritas per Jesum Christum facta est.* Non incongrue pronuntiabis plenitudinem gratiæ Novi Testamenti per Christum esse donatam, et legalium symbolorum veritatem in ipso esse implexam; sic ait apostolus : *In quo habitat plenitudo divinitatis corporaliter.* Plenitudinem videlicet divinitatis mysticos legalium umbrarum intellectus appellans, quos Christus in carne veniens in se ipso corporaliter, hoc est, veraciter habitasse et docuit et manifestavit, quoniam ipse est fons et plenitudo gratiarum, veritas symbolorum legalium, finis prophetalium visionum, cui gloria cum Patre et Sancto Spiritu per omnia sæcula sæculorum. Amen.

EXTRAITS

DU COMMENTAIRE DE S. AUGUSTIN SUR S. JEAN,

IMITÉ PAR SCOT ÉRIGÈNE.

Erat enim iste Johannes, fratres carissimi, de illis montibus, de quibus scriptum est, suscipiant montes pacem populo tuo, et colles justitiam. Montes excelsæ animæ sunt : colles parvulæ animæ sunt. Sed ideo montes excipiunt pacem ut colles possint excipere justitiam. Quæ est justitia quam colles excipiunt? fides, quia justus ex fide vivit. Non autem exciperent minores animæ fidem, nisi majores animæ quæ montes dictæ sunt, ab ipsa sapientia illustrarentur, ut possint parvulis trajicere quod possint parvuli capere, et vivere ex fide colles, quia montes pacem suscipiunt (*Tractatus I, 2, t. III; Anvers* 1700, *p.* 211).

Qui autem susceperunt pacem nuntiandam populo, contemplati sunt ipsam sapientiam, quantum humanis cordibus potuit contingi quod nec oculus vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit. Si in cor hominis non ascendit, quo modo ascendit in cor Johannis? An non erat homo Johannes? An forte nec in cor Johannis ascendit, sed cor Johannis in illam ascendit? Quod enim ascendit in cor hominis, de imo est ad hominem; quo autem ascendit cor hominis, sursum est ab homine. Etiam sic, fratres, dici potest, quia si ascendit in cor Johannis, si aliquo modo potest dici, in tantum ascendit in cor Johannis, in quantum ipse Johannes non erat homo. Quid est, non erat homo? in quantum cœperat esse Angelus : quia omnes sancti, Angeli; quia annuntiatores Dei (*Tractatus I*, 4, *p*. 211, 212).

Ergo, fratres, de his montibus et Johannes erat, qui dixit, *in principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum*. Susceperat pacem mons iste, contemplabatur divinitatem Verbi. Qualis iste mons erat, quam excelsus? transcenderat omnia cacumina terrarum, transcenderat omnes campos aeris, transcenderat omnes altitudines siderum, transcenderat omnes choros et legiones angelorum. Nisi enim transcenderat ista omnia quæ creata sunt, non perveniret ad eum per quem facta sunt omnia (*Tractatus I*, 5, *p*. 212).

..... Et ultra cœlestia corpora quo iturus sum, inquis, et quid mente transiturus sum? Considerasti ista omnia? Consideravi, inquis. unde considerasti? ipse considerator appareat, ipse enim considerator istorum omnium, discriminator, distinctor et quodammodo appensor in libra sapientiæ, animus est. Sine dubio melior est animus quo ista omnia cogitasti, quam ista omnia quæ cogitasti ..... Magna ergo

res est animus. sed quomodo dico, est? transi et ipsum: quia et ipse animus mutabilis est, quamvis melior sit omni corpore. modo novit, modo non novit: modo obliviscitur, modo recordatur: modo vult, modo non vult: modo peccat, modo justus est. transi ergo omnem mutabilitatem: non solum omne quod videtur, sed et omne quod mutatur. transisti enim carnem quæ videtur, transisti cœlum, solem, lunam, et stellas quæ videntur: transi et omne quod mutatur. jam enim istis transactis veneras ad animum tuum, sed et ibi invenisti mutabilitatem animi tui. Numquid mutabilis est Deus? transi ergo et animum tuum. Effunde super te animam tuam, ut contingas Deum, de quo tibi dicitur, ubi est Deus tuus?

Ne putes te aliquid futurum quod homo non possit. hoc fecit ipse Johannes Evangelista. transcendit carnem, transcendit terram quam calcabat, transcendit maria quæ videbat, transcendit aerem ubi alites volitant, transcendit solem, transcendit lunam, transcendit stellas, transcendit mentem suam ab ipsa ratione animi sui. transcendens ista omnia, super se effundens animam suam, quo pervenit? Quid vidit? *in principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum* (*Tractatus XX*, 12, 13, *p.* 330). -

In quatuor Evangeliis, vel potius quatuor libris unius Evangelii, sanctus Johannes Apostolus, non immerito secundum intelligentiam spiritalem aquilæ comparatus, altius multoque sublimius aliis tribus erexit prædicationem suam; et in ejus erectione etiam corda nostra erigi voluit. Nam ceteri tres Evangelistæ, tanquam cum homine Domino in terra ambulabant, de divinitate ejus pauca dixerunt: istum autem quasi piguerit in terra ambulare, sicut ipso exordio

sui sermonis intonuit, erexit se, non solum super terram et super omnem ambitum aeris et cœli, sed super omnem etiam exercitum Angelorum omnemque constitutionem invisibilium potestatum, et pervenit ad eum per quem facta sunt omnia, dicendo, in Principio erat Verbum et Verbum erat apud Deum (*Tractatus XXXVI*, *p.* 394).

Duas itaque vitas sibi divinitus prædicatas et commendatas novit Ecclesia, quarum est una in fide, altera in specie; una in tempore peregrinationis, altera in æternitate mansionis; una in labore, altera in requie; una in via, altera in patria; una in opere actionis, altera in mercede contemplationis; una declinat a malo et facit bonum, altera nullum habet a quo declinet malum, et magnum habet quo fruatur bonum; una cum hoste pugnat, altera sine hoste regnat; una fortis est in adversis, altera nihil sentit adversi; una carnales libidines frenat, altera spiritalibus delectationibus vacat; una est vincendi cura sollicita, altera victoria pace secura; una in tentationibus adjuvatur, altera sine ulla tentatione in ipso adjutore lætatur; una subvenit indigenti, altera ibi est ubi nullum invenit indigentem; una aliena peccata ut sua sibi ignoscantur ignoscit, altera nec patitur quod ignoscat, nec facit quod sibi poscat ignosci; una flagellatur malis, ne extollatur in bonis, altera tanta plenitudine gratia caret omni malo, ut sine ulla tentatione superbiæ cohæreat summo bono; una bona et mala discernit, altera quæ sola bona sunt cernit; ergo una bona est, sed adhuc misera; altera melior et beata. Ista significata est per Apostolum Petrum, illa per Johannem (*Tractatus CXXIV*, *p.* 599).

II.

FRAGMENT ANONYME SUR L'EUCHARISTIE,

ATTRIBUÉ A SCOT ÉRIGÈNE.

(Tiré d'un manuscrit du onzième siècle de la bibliothèque d'Avranches.[1])

... compacta, nulla membrorum varietate distincta, nulla rationali substantia vegetata, nullos proprios potens motus exerere. Quicquid enim meæ vitæ præbet substantiam, spiritalis est potentiæ et invisibilis efficientiæ diurnæque virtutis, atque aliud longe consistit secundum quod exterius conspicitur, atque aliud secundum quod in mysterio creditur. Porro caro Christi quæ crucifixa est non aliud exterius quam quod interius erat ostendebat, quia vera caro veri hominis existebat, corpus utique verum in veri corporis specie consistens.

Considerandum quoque quod in pane illo non solum corpus Christi, verum corpus etiam in eum credentis populi figuretur; unde multis frumenti granis conficitur, quia corpus populi credentis multis per Verbum Christi fidelibus augmentatur. Qua de re, sicut in mysterio panis ille Christi corpus accipitur, sic etiam in mysterio membra populi credentis in Christum intimantur. Et sicut non corporaliter, sed spiritaliter panis ille credentium corpus dicitur, sic quoque Christi corpus non corporaliter, sed spiritaliter necesse est intelligatur. Sic et in vino qui sanguis Christi dicitur aqua misceri jubetur, nec unus sine altero permit-

1. Ravaisson, Rapports sur les bibliothèques, etc., Appendice, p. 372.

titur offerri, quia nec populus sine Christo, nec Christus sine populo, sicut nec caput sine corpore, nec corpus sine capite valet existere. Aqua denique in illo sacramento populi gestat imaginem. Igitur si vinum illud sanctificatum per ministrorum officium in Christi sanguinem corporaliter convertitur, aqua quoque, quæ pariter admixta est, in sanguinem populi credentis necesse est corporaliter convertatur. Ubi namque una sanctificatio est, una consequenter operatio; et ubi par ratio, par quoque consequitur mysterium. At videmus in aqua secundum corpus nihil esse conversum. Consequenter ergo et in vino nihil corporaliter ostensium. Accipitur spiritaliter quicquid in aqua de populo corporaliter significatur. Accipiatur ergo necesse est spiritaliter quicquid in vino de Christi sanguine intimatur.

Item quæ a se differunt idem non sunt. Corpus Christi quod mortuum est, resurrexit, et immortale factum jam non moritur, et mors illi ultra non dominabitur. Aeternum est nec passibile. Hoc autem quod in ecclesia celebratur, temporale est, non æternum; corruptibile est, non incorruptum; in via est, non in patria. Differunt igitur a se; quapropter non sunt idem. Quod si non sunt idem, quomodo verum corpus Christi dicitur et verus sanguis? Si enim corpus Christi est, et hoc dicitur vere quia corpus Christi est, et corpus Christi incorruptibile et impassibile est, ac per hoc æternum. Hoc igitur corpus Christi quod agitur in ecclesia, necesse est jam et incorruptibile sit et æternum. Sed negari non potest corrumpi quod per partes comminutum dispertitur sumendum, et dentibus commolitum in corpus traditur.

Sed aliud est quod exterius geritur, aliud vero quod per

fidem creditur. Ad sensum quod pertinet corporis corrūptibile est; quod fides vero credit, incorruptibile. Exterius igitur quod apparet, non est ipsa res, sed imago rei. Hinc beatus Augustinus, in evangelii Johannis expositione, dum de corpore Christi loqueretur et sanguine, sic ait : Manducavit et Moyses manna, manducavit et Aaron, manducavit et Phinæus; manducaverunt ibi multi qui Domino placuerunt et mortui non sunt. Quare quia visibilem cibum spiritaliter intellexerunt, spiritaliter esurierunt, spiritaliter gustaverunt, ut spiritaliter satiarentur. Nam et nos hodie accipimus visibilem cibum; sed aliud est sacramentum, alia virtus sacramenti. Item in posterioribus : Hic est panis qui de cœlo descendit. Hunc panem significavit manna; hunc panem significavit altare Dei. Sacramenta illa fuerunt; in signis diversa sunt, in re quæ significatur paria sunt. Apostolum audi : Nolo vos ignorare fratres quia patres nostri omnes sub nube fuerunt et omnes eandem escam spiritalem manduca.....

III.

FRAGMENT DU TRAITÉ DE SCOT ÉRIGÈNE :

De egressu et regressu animæ ad Deum (?).

(Tiré d'un manuscrit du Vatican. [1])

.... Possident fluere et non stare. Ludus merito dictum est dei a magistro veluti per hæc transducentis nos in ea quæ vere sunt et nullo modo moventur. *Alia in id ipsum theoria.* Si vero et nos ipsi secundum dominantem in præ-

---

1. Greith, *Spicilegium Vaticanum*, S. 81.

senti nostræ naturæ consequentiam tum quidem juxta similitudinem cæterorum in terra animalium nati, deinde pueri facti, deinde floris amigdali *ocimori* instar juventute in horrorem vetustatis advenientis mortui et ad aliam vitam translati ludus dicti sumus dei ab isto deifero magistro neque extra consequentiam ad futuram siquidem divinæ veræque vitæ principalem formam præsens vita comparata ludus est et omne si quid aliud de hoc efficacius constitutum est. Ipse siquidem in epitaphio in *Cæsarium* suum fratrem apertius ostendit, sic dicens : talis vita nostra fratres viventium ad tempus qualis in terra ludus non existentes efficimur et facti resolvimur, somnium sumus instabile, volatus avis transeuntis adhuc eo longius. Ad ipsam siquidem proprie divinarum rerum πρωτοτυπῶν, i. e. principalium exemplorum veritatem præsentium visibiliumque rerum comparata dispositio neque omnino esse æstimabitur his qui viam carpere quantum possibile est ad divinæ speciositatis formam digni facti sunt, sicut neque ludibrium veræ cuipiam et existenti rei comparatum esse universaliter judicatur.

Alia in id ipsum theoria. Forstassis autem et transmutabile materialium rerum quas commendamus in aliam aliter transferentium et translatarum privationem ac nullum habentium fundamentum præter primam rationem per quam feruntur sapienter provideque et ferunt et dum æstimantur a nobis teneri, perfugiunt magis quam tenentur et desiderium nostrum in se patiuntur teneri; magis vero nos ipsos utpote repulsos et tenere et teneri non valentium ponderatam quippe suæ naturæ diffinitionem........

IV.

VERS

DE

JEAN SCOT ÉRIGÈNE

SUR

SA TRADUCTION DE S. MAXIME.

(Tiré d'un manuscrit de la bibliothèque de l'Arsenal.[1])

Kyrrie, cœligenæ cui pollet gratia formæ,
Astrea Cæsaro cui cingunt stemmata vultus,
Regum progenies quos auxit Francia felix,
Orbis terrarum quos alta voce salutat,
Laudibus amplificat, veneratur, ditat, honorat
Undique concurrens pontum secat, eminet arva.
Salve, Christicolum vertex gratissime regum,
Rex pie, devoti ne spernas donula servi,
Exiguum munus, largo sed fonte receptum,
Christiferum patrum mysteria plurima tractans.
Hoc opus in græco construxit Maximus abbas,
Egregius pastor, scripturis inclitus auctôr,
Magni Gregorii perplanans dicta remota,
Sensibus humanis theoremata mente revolvens;
Necnon in multis Dyonisius additur ipse
Ariopagites, ornat quem laudibus amplis;
Explanat, testemque vocat patremque beatum,
Tangens symbolicas præclaro lumine byblos,

1. Ravaisson, Rapports sur les bibliothèques des départements de l'ouest. Appendice, p. 356.

Quem nos edidimus, vobis poscentibus, olim.
Ha quoque de causa præfatus Maximus abbas
Editus est nuper, nostro sudante labore,
Effectuque pio vestrum pia jussa sequentes,
Cursim transtulimus quæ multo tempore quærunt
Et doctos sensus et puræ mentis acumen.

Quisque rhetorico verborum syrmate gaudet,
  Quærat grandiloquos, Tullia castra petens.
At mihi sat fuerit si planos carpere sensus
  Possem tardiloquus, pragmata sola sequens.
Interior virtus sermonum rite tenenda;
  Verborum bombi fallere sæpe solent.
Si quis in ambobus divino munere pollet,
  Hic primum debet jure tenere modum
Sed si perspicuos sensus vix voce loquaris,
  Sis quoque contentus; nam meliora tenes.
Si meliora tenes, quænam tibi cura tenere
  Quæ sunt inferius? semper in alta pete.

Quisquis amat formam pulchræ laudare sophiæ,
  Te legat assidue, Maxime Grajugena.
Ac primo, motus rerum rationibus altis,
  Mundum sensibilem deserat atque neget,
Nec non et sensus ipsos, qui sæpe retardant,
  Gnostica dum scandit bemata mentis iter.
Deliciis fragilis vitæ mundoque fugaci
  Et carnis cura qui vacat, ista legat;
Mundanisque datus studiis, tardusque pigerque
  Huc non accedat; nullus adest aditus.
Sensibus inflatus propriis tumidusque, superbus
  Stet procul, ipse negans hic reperire locum.

Artibus imbutus quas novit mentis acumen,
Fidus procedat, nam sua stat patria.
Practica hic ducet morum præclara magistra,
Custos virtutum, pervigil idonea;
Hic physice causas rerum vestigat opacas,
Inventasque simul segregat, unificat.
Hic theo fert palmam cunctis perpulchra Logya
Omnia (?) quod quod non omnia denegat omne simul.[1]

(Vers tirés d'un manuscrit de la bibliothèque du Roi.[2])

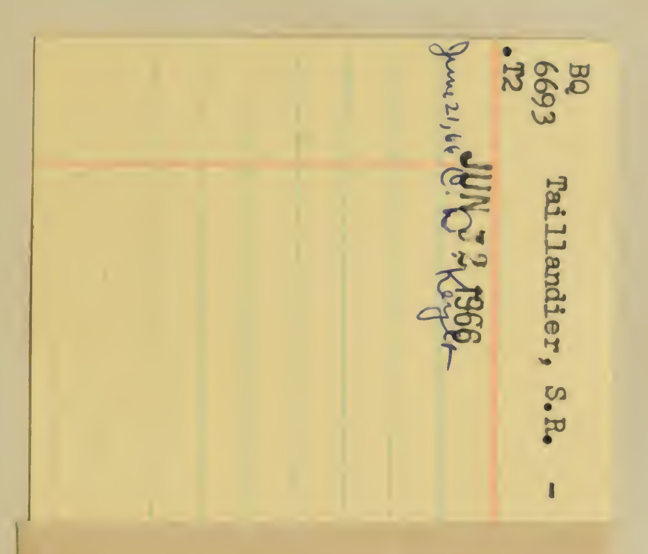
Si vis uranias sursum volitare per auras
Ommate glaucivido lustrabis templa Sophyæ.

1. *An leg. Omne quod est, quod non, detegit omne simul?* — Cf. *supra, p.* 300, *et De divisione naturæ, lib. I,* 2, 3. (Note de M. Ravaisson.)

2. Cousin, Fragments philosophiques, tome III, Appendice, p. 326.

TABLE.

FIN.


BQ
6693
.T2
Taillandier, S.R. -
JUN 23 1966

